منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef



منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

مارك غوديل

الاستسلام للمثالية

أنثروبولوجيا حقوق الإنسان

ترجمة: د. هناء خليف غني



مقاربات فكرية

الاستسلام للمثالية

أنثروبولوجيا حقوق الإنسان





طبع في لبنان

الاستسلام للمثالية

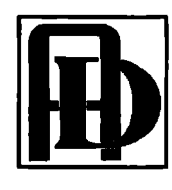
أنثروبولوجيا حقوق الإنسان

مارك غوديل

ترجمة

د. هناء خليف غني



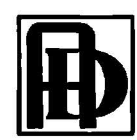


منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

الطبعة الأولى

1436 هـ - 2015 م

ردمك 978-614-02-1193-3



دار ومكتبة عدنان

طبع - نشر - توزيع

بغداد - شارع المتنبي

بناية المكتبة البغدادية

079017853386 - 07707900655

07901312029 - 07813515055

منشورات الاختلاف

Editions El-Ikhtilef

149 شارع حسيبة بن بوعلي

الجزائر العاصمة - الجزائر

هاتف/فاكس: 21676179 213+

e-mail: editions.elikhtilef@gmail.com

منشورات ضفاف

DIFAF PUBLISHING

هاتف الرياض: 966509337722+

هاتف بيروت: 9613223227+

editions. difaf@gmail. com

المحتويات

مقدمة المترجم

مقدمة المترجم

يعد مفهوم حقوق الإنسان (Human Rights) من المفاهيم شائعة الاستخدام في الأدبيات السياسية الحديثة وفي الخطاب السياسي المعاصر عموماً. وتعد قضية حقوق الإنسان من أهم القضايا المطروحة حالياً على الساحة السياسية في المستويات المحلية والعالمية. فعلى المستوى العالمي، وبعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، ظهرت الحاجة للسلم العالمي وضرورة خلق توازن دولي، فضلاً عن سعي عدد من الشعوب إلى تحقيق استقلالها وبناء الدولة الوطنية، فظهرت الهيئات ومنظمات المجتمع الدولي المعنية بحقوق الإنسان وحرياته الأساسية، والتي انبثقت عنها العديد من المعاهدات والاتفاقيات الدولية في شتى مجالات الحقوق الإنسانية، التي كان من أهمها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في عام 1948.

أن حقوق الإنسان هي حقوق متأصلة في البشر جميعاً مهما كانت جنيستهم، أو مكان اقامتهم، أو نوع جنسهم، أو أصلهم الوطني أو العرقي، أو لونهم، أو دينهم، أو لغتهم، أو أي وضع اخر. وللبشر الحق في الحصول على حقوقهم الإنسانية على قدم المساواة وبدون تمييز. وجميع هذه الحقوق مترابطة ومتآزرة وغير قابلة للتجزئة.

ويشكل الاعتراف بحقوق الإنسان في الوقت الحاضر دليلاً على وعي الشعوب ومؤشراً على رقي نظام الحكم فيها، حتى باتت التقارير التي تصدرها المنظمات الأقليمية والدولية عن وضع حقوق الإنسان في أي دولة من الدول ملفات قد تتضمن في ثناياها التأييد أو الاتهام للنظام السياسي الموجود في تلك الدولة، بحيث بدأت الأنظمة السياسية تتسابق من أجل تحسين صورها لتبدو محترمة لحقوق الإنسان فيها.

ويسلط كتاب (الإستسلام للمثالية: الأنثروبولوجيا وحقوق الإنسان) الضوء على الدور الذي أضطلع به علم الأنثروبولوجيا في التأسيس لمفهوم حقوق الإنسان ومحاولات تطويره. وعلى الرغم من أن بعض الكتابات الغربية تحاول تأكيد "عالمية حقوق الإنسان"، تؤكد دراسات أخرى ولاسيما في إطار علم الأنثروبولوجيا على نسبية المفهوم وحدوده الثقافية مؤكدة أهمية النظر في رؤية الحضارات الاخرى للإنسان وحقوقه انطلاقاً من الفلسفة التي تسود الدراسات الأنثروبولوجية الحديثة، وهي التأكيد على التباين والتعددية في الثقافات والخصوصيات الحضارية لكل منطقة.

ان ما يتعرض له الإنسان في العديد من دول العالم ولاسيما العراق من انتهاكات مؤلمة لحقوقه في العيش الإنساني الكريم وفي حرياته الأساسية هو ما شجعني على ترجمة (الإستسلام للمثالية: الأنثروبولوجيا وحقوق الإنسان)- وهو الكتاب الرابع في سلسلة الكتب التي أنوي بعد التوكل على الله ترجمتها إلى اللغة العربية، وكلي أمل في ان تُسهم ترجمتي لهذا الكتاب في زيادة الوعي بأهمية العناية بقضايا حقوق الإنسان في مجتمعنا وترسيخ مكانتها بوصفها مجموعة متميزة من الممارسات الاجتماعية المرتبطة بأفكار معينة عن الكرامة الإنسانية.

تمهيد

ظاهرية حقوق الإنسان

على ارتفاع خمسة وثلاثين ألف قدم

تمهيد

ظاهرية حقوق الإنسان على ارتفاع خمسة وثلاثين ألف قدم

ثمة تجارب تدهشك بقدرتها على التحول من تجارب مقلقة مُحيرة إلى اخرى مؤثرة وعميقة؛ تجارب تجعلك تدرك ان أنظمة الأفكار والقيم والإحالات التي بالكاد تمكنت من تحديد ممكناتها المعرفية لم تعدّ مناسبة بعد اليوم. وما سأرويه لكم في الصفحات القليلة التالية هو احدى هذهِ التجارب. فبينما كنت منشغلاً في إلقاء سلسلة من المحاضرات في عددٍ من الجامعات الأوروبية، التي ظننت أنها ستضفي على أفكار الكتاب الحالي ومحاورهِ اللمسات النقدية الأخيرة قبل تسليمهِ إلى دار النشر، الفيت نفسي واقفاً في صفٍ طويلٍ في انتظار الصعود على متن احدى الطائرات النفاثة الصغيرة في مطار هيثرو اللندني. ولكوني دقيق الملاحظة بالفطرة، خمنت أن غالبية المسافرين معي في هذهِ الرحلة المتجهة إلى عاصمة الدنمارك، كوبنهاكن، هم من رجال الأعمال ربما لأنشغالهم المستمر بالحديث – بلغات لم أميز بعضاً منها – في هواتفهم الخلوية. حينها، تساءلت في داخلي: "ياترى، ماذا سيكون رأيهم بموضوع الكتاب الذي أنوي نشره؟" في واقع الأمر، رغبت لوهلة في التحدث إلى بعضهم حول ذلك، ولكني تراجعت! فما فائدة الحديث مع مسافرين عابرين غير مكترثين، كما يبدو لي، بما يجري في العالم من حولهم.

تذكرت لبرهة وداع مضيفي ليلة البارحة، وحديثهُ معي، وامنياتهُ لي بالتوفيق في رحلتي، وفكرت كثيراً في أثناء وقوفي في صف الانتظار لتسليم أوراق سفري إلى وكيل شركة لوفثانسا للسفر في هذا التناقض اللافت بين صخب

الرحلات الجوية اليومية في المطارات الدولية ورتابة الحياة الأكاديمية التي أحياها.

وفجأةً، وبينما نحن في وسط هذا المشهد الصباحي الرتيب الذي لم يكن يعكر صفوهُ سوى كثرة رنين الهواتف الخلوية وقدوم المسافرين ورواحهم، باغتتنا – من احدى زوايا المكان– أصوات لم نستطع تحديد مصدرها في بادىء الأمر، فأخرجتنا مما كنا فيهِ من سكونٍ وأنتظارٍ. وشيئاً فشيئاً تعالت هذهِ الأصوات وتداخلت، وبدتْ مصرة على متابعة المسير صوب المكان الذي يقف فيهِ أسياد العالم المنتظرين لتضربهم كما الصاعقة. وبهدوءٍ وخفةٍ، أنزلقت الهواتف الخلوية باحثة لها عن مخبأ في أحد الجيوب الداخلية أو الحقائب، وأستدارت الرؤوس واجمةً صوب الصوت الذي صرنا نسمعهُ بوضوحٍ أكبر. لم يكن صوتاً عالياً بقدر ما كان صوتاً متقطعاً ومتشنجاً وممتزجاً بصرخات بعض الأطفال الصغار وتوسلاتهم.

ولم يمر وقت طويل حتى تحولت صالة الانتظار إلى موقعٍ لحدثٍ مهمٍ آخر، في الأقل بالنسبة لي. لقد علمني طول أشتغالي في حقل الاثنوغرافيا أهمية توظيف حواسي الخمس لإستكشاف الأشياء من حولي وجمع البيانات عنها. وبالطبع لم أكن الوحيد الذي يفعل ذلك، إذ أدرك ابستمولوجيو العصر الحديث، أمثال ديفيد هيوم، أهمية توظيف حواسهم في عملية تدوين الملاحظات الاثنوغرافية متعددة الأوجه والمضامين قبل وقت طويل من ذلك.

وكعادتي، هيأت نفسي لإستقبال الحدث الأكثر غرابة ولفتاً للانتباه في غضون الثواني القليلة التالية بعد أن بلغت أنفي روائح التراب والأرياف، والأهم الخوف والهلع. فمن موقعي في صف الانتظار، شاهدت صفاً طويلاً من الرجال والنساء والأطفال الأفارقة. كان الأطفال الأكبر سناً – أغلبيتهم في سن المراهقة – يحملون الأصغر سناً منهم، على حين يحمل بعض الصبية الصغار الأطفال الرضع. وقدرت أن العدد الكلي لأفراد المجموعة التي سارت قبالتنا حتى صعدوا الطائرة هو أربعون. وعلى الرغم من عنايتي بمتابعة أفراد المجموعة فرداً فرداً، استأثرت احدى النساء بانتباهي وتفكيري. كانت المرأة في العقد الرابع من عمرها – على ما أظن – وتتدلى نظارات قراءة من عنقها، وكانت تتصرف كما لو أنها زعيمة المجموعة،

وكانت منشغلة على الدوام بالحديث إلى موظفيّ المطار وأفراد مجموعتها الآخرين. واسترعى انتباهي أمراً آخر في ما يتصل بهذهِ المرأة، فبعد تسليمها حزمة من الأوراق الثبوتية - على ما أظن - إلى مسؤول بوابة المدرج، لاحظت عدم تدقيق الموظفين المسؤولين البطاقات الالكترونية الخاصة بأفراد المجموعة. بل أنهم - أي الموظفين - فعلوا ما هو أعجب من ذلك، إذ أكتفوا بالتنحي جانباً للسماح لأفراد المجموعة، الذين بدت عليهم علامات الإنهاك والتعب واضحةً، بالمرور.

ومثلما خمنت، ضجت الساعة التي استغرقتها الرحلة الجوية إلى كوبنهاكن ببكاء بعض أفراد المجموعة وصراخهم وتحركاتهم المفاجئة في ممرات الطائرة الضيقة. وبقدر ما يتعلق الأمر بي، كان ما شهدتهُ في هذهِ الرحلة كافياً لجعلي أدرك ضرورة إعادة النظر لا في إشتغالاتي النقدية في مجال حقوق الإنسان فحسب، بل في مجمل التزاماتي الأخلاقية وطموحاتي التحليلية. ولحسن الحظ، فقد تنبهت، في الوقت المناسب، إلى ضرورة قيامي بذلك بأسلوبٍ يجعلني أقر بالطابع المبدئي والبسيط لهذهِ الإشتغالات وفي الوقت نفسهِ حاجتها إلى المزيد من البحث والتقصي.

في واقع الأمر، شعرت ان الحظ قد حالفني مرتين في هذهِ الرحلة. مرةً، حينما شهدت هذا الحدث الذي جعلني أُعيد النظر في مجمل اشتغالاتي الاكاديمية، ومرةً اخرى حينما جلست بجانب زعيمة المجموعة التي أخبرتني ان عددهم الكلي هو ثلاث وأربعون لاجئاً جاؤوا من أحد معسكرات اللاجئين في دولة زامبيا الأفريقية التي منحتهم فرصة استثنائية نادرة لترحيلهم وإعادة توطينهم - طبقاً لبرنامج التنمية البشرية - في إحدى دول أوروبا الغربية التي تحتل المراتب الاولى في مجال ضمان الحقوق السياسية والاجتماعية لمواطنيها. وقد علمت في ما بعد موافقة الحكومة الدنماركية المحافظة الحاكمة آنذاك، التي تمكنت، بفضل رفضها تبني السياسات العرقية المناهضة للهجرة، من المحافظة على موقعها البارز ضمن الديمقراطيات الغربية المتطورة، على قبول اللاجئين الافارقة حصراً بسبب فداحة ما تعرضوا لهُ من ظلمٍ وانتهاكٍ لحقوقهم الإنسانية، انتهاك أقنع أشد المتعصبين لـ (دنماركية الدنمارك) في حزب الشعب الدنماركي بمد يد المساعدة لهؤلاء اللاجئين.

في واقع الأمر، كان ما حدث في هذهِ الرحلة يعني، بالنسبة لي في الأقل، أن الاسوأ بين تخيلاتي – المختلفة عن تخيلات اللاجئين الأفارقة رغم كونها ليست أقل أهمية أو عمقاً – قد تحقق. أدركت أن الشيخ ذا العينين الشاحبتين الحزينتين الذي بدا لي غارقاً في بحر ذكرياتهِ عن وطنهِ الأم، وإلى جانبهِ الأطفال الصغار الذين ما برحوا ينظرون نحوي بمزيجٍ من الذهول والخوف مما ينتظرهم بعد انتهاء رحلتهم الجوية الثانية (بعد رحلتهم الاولى التي جلبتهم من مدينة لوساكا في زامبيا إلى لندن)، والفتاة الشابة التي ما أنفكت ترمق الأطفال الصغار بصحبتها بنظرةٍ صارمةٍ متشددة كما لو أنها تود إخباري أنها المسؤولة الرئيسة عنهم حالياً، قد أطلوا جميعاً برؤوسهم من آتون المعاناة الإنسانية التي لطالما سمعت عنها، ولكني لم أجربها قط. عندها، تدافعت الأسئلة في رأسي عن هؤلاء وأمثالهم. ياترى هل أُجبر هذا الشيخ على مشاهدة ابنائهِ يقتلون وبناتهِ يُختطفنَّ أو يُغتصبْنَّ؟ وهل سقط اباء هؤلاء الأطفال الخائفين وأمهاتهم ضحايا نوبات جنون الحرب الأهلية المستعرة في جمهورية الكونغو الديمقراطية؟ وماذا عن تلك الفتاة الشابة، التي لم أستطع منع نفسي من النظر إليها، ما قصتها؟ وما حل بوالديها؟ وفي خضم تساؤلاتي هذهِ، برزت حقيقة واحدة أمامي هي تمثيل هؤلاء الناجين التعبير الأسمى للمعاناة وضياع الكرامة الإنسانية. ويبقى السؤال الأهم الذي أهمكوا جميعاً في البحث عن إجابة عنهُ (ترى ما الذي يخبئهُ قادم الأيام لهم؟). فلعل الفتاة تجد، في موطنها الجديد، وسيلة تخلصها من شبح المجازر، ولعل الأطفال يكبرون ويألفون حياتهم الجديدة؟ ولعل ولعل، من يدري؟

وبينما كانت الطائرة التي تقل اللاجئين في طريقها إلى الهبوط في مدرج مطار مدينة كوبنهاكن، بدأ الناقد في داخلي بالتململ معلناً رغبتهِ في الخروج ولو للحظات معدودة. ولمعرفتي بحجم التناقضات الهائلة التي تعيشها المجتمعات المعاصرة في دول أوروبا الغربية، كوّنت فكرة بسيطة عما ينتظر هؤلاء اللاجئين، ولاسيما كبار السن منهم، في بلدان المهجر، فسنواتهم القادمة ستعج بشتى أنواع الصراعات والمحن والمصاعب المتعلقة بتعلم اللغة، والتكيّف مع الصدمات الثقافية والنفسية، والبحث عن فرص عمل مناسبة، وربما الشعور بالحنين لأسلوب الحياة الذي ألفوه في بلدانهم الأم. وعلى شاكلة أقرانهم في بلدان المهجر الاخرى، تبدو فرص نجاح

الأطفال الأفارقة في التكيّف في بيئتهم الحاضنة الجديدة أفضل من كبار السن. إذ سيتلقون تعليمهم في إحدى المدارس العامة المنتشرة في المناطق التي تحتضن النسبة الأكبر من المهاجرين؛ وبسرعة وسلاسة سيتعلمون التحدث باللغة الدنماركية العامية، ويكبرون متمتعين بكافة المزايا وأنواع الحمايات التي توفرها دولة عصرية عضوة في الأتحاد الأوروبي مثل الدنمارك. ولكنهم لن يكونوا قط أفارقة بالكامل أو أوروبيين بالكامل. بل أوروبيين مهجنين - نصف أفارقة ونصف أوروبيين. ولهذا السبب، وغيره، يُرجح ان لا يحظى هؤلاء المهاجرون قط بالترحيب في أوساط بعض السكان المحليين المتعصبين والمستائين. غير ان الفرص المتاحة لهم في موطنهم الجديد تُعدّ وافرة نسبياً؛ والأهم أنهم لن يضطروا بعد اليوم إلى الإختباء في إحدى القرى النائية خوفاً من مهاجمة المتمردين لقراهم واعتدائهم على ابائهم أو عماهم أو أخوالهم.

وعلى الرغم من إنشغالي بالإعداد لمحاضرتي التالية المعنية بمناقشة حقوق الإنسان على وفق المنظور الأنثروبولوجي، داهمتني ذكريات لقائي هؤلاء اللاجئين الناجين مثل موجة وجودية عابثة قلبت الأمور في مسيرتي الأكاديمية- وفي نظرتي إلى الحياة نفسها - رأساً على عقب. أقول ذلك لأني أعتقد جازماً أن القيمة المعيارية لأفراد هذهِ المجموعة الأفريقية لا تقل عن قيمة الطيارين الذين نقلوهم من موطنهم الأصلي إلى مناطق توطينهم الحالية، وعن قيمتي أنا شخصياً، وقيمة المتمردين الجنود الذين - في اللحظة نفسها التي تراودني فيها هذهِ الأفكار - يتجولون في إحدى غابات الكونغو الشرقية، وعن قيمة رئيس الجامعة الفنلندية التي سألقي فيها محاضرتي التالية، وعن قيمة الفائز بجائزة نوبل للسلام الذي توافق ان يكون فنلندياً، وعن قيمة أي شخص عاش وسيعيش في عالمنا هذا. هذهِ هي ظاهرية حقوق الإنسان، وهذا هو البعد التجريبي الفعلي الذي يقع خارج حدود السياقين المفاهيمي والعملي، وبعيداً عن كل الأحاجي الفكرية التي ما أنفكت تجذب انتباه الباحثين في حقل حقوق الإنسان، وعن كافة التحديات البيروقراطية والمؤسساتية التي تشغل بال المسؤولين المعنيين بتحقيق الأوجه المختلفة لنظام حقوق الإنسان العالمي وتستنزف طاقاتهم.

وفي الختام، أود تنبيه القارئ إلى ضرورة قراءة فصول الكتاب التالية بتأنٍ وتدبرٍ في ضوء هذهِ الظاهرية. وينبغي لنا جميعاً التحلي بالشجاعة اللازمة لخوض غمار الإشتغالات النقدية المعنية بمساءلة الطموحات الكانطية المحدثة (نسبة إلى الفيلسوف والمفكر عمانوئيل كانط) الكامنة في قلب مشروع حقوق الإنسان الذي تبنته دول العالم في حقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية. وبقدر ما يتعلق الأمر بي، ما زالت صورة تلك الفتاة الجميلة الخائفة التي أضطرت إلى الفرار من موطنها حاملةً العالم على كتفيها ماثلةً في ذهني، تأبى أن تغادرهُ. ولهذهِ الفتاة، تحديداً، أهدي هذا الجهد المتواضع.

الفصل الأول

مقدمة

حقوق الإنسان معتدلة المزاج

مفاهيم وتصورات

في ختام مقالتهِ القيمة والمُعبّرة عن العلاقة بين حقوق الإنسان والفقر، وضـعَ جون غلدهل (John Gledhill) تصوراً لما أصبح في السنوات القلائل الأخيرة التعبير الأنثروبولوجي الأسمى للتواضع النظري. فبعد سلسلة من الإشتغالات والسـجالات النقدية التي أثرت في تصوراتنا عن الدور الذي تضطلع بهِ منظمات المجتمع المدني في تعزيز مفاهيم حقوق الإنسان وممارساتها في دول العالم النامي، اقترح غلدهل إطـاراً جدلياً (ديالكتيكياً) لتبيّان الدور الذي تلعبهُ القوى المهيمنة والقوى المضادة لهـا في تشكيل ملامح حقوق الإنسان في داخل الأنظمة القانونيـة والأخلاقيـة العـابرة للقوميات. وفضلاً عن ذلك، بدا غلدهل، في دراستهِ، مصمماً على تأكيـد آرائـهِ السابقة بشأن تمثيل رؤية أنثوني غدنـز (Anthony Glddens) التقدمية ظاهرياً عن الذاتوية الحديثة (نظام حقيقة) يمتنع عن منح السلطة للناشطين الاجتماعيين الـذين يبدّون، بالنظر إلى تجربتهم الحياتية المعاشة، بأمس الحاجة إلى الحماية الـتي يوفرهـا اطار [أخلاقي أو قانوني] فاعل ما. وأردف غلدهل مبيناً ان الأنثروبولوجيين ليسـوا ((فلاسفة اجتماعيين أو سياسيين)).... بل أن دورهم الرئيس يتمثـل في ((مراقبـة آليات.... إعلان مشاريع التنمية عن نفسها في الممارسة العملية))(2003: 225).

وعلى شاكلة غلدهل، بدا جون باون (John Bowen)، في مستهل دراسـتهِ عن التداخل بين البُنى القانونية والدينية والدستورية، والخطابـات السياسـية في اندونيسيا - وبعد تأكيدهِ غياب العلاقة بين الوضع في هذا البلد وأغلبية النظريات السياسية والاجتماعية المعروفة - بدا واضحاً في تأكيدهِ ان غايتهِ ليست ((عـرض نسخة بديلة أو منافسة للنظرية السياسية، أو مخطط لإعادة بناء المجتمع أنطلاقاً من المبادىء [الإنسانية والمجتمعية] التأسيسية الأولى)). بل أن جل ما يسعى إليهِ هـو تقديم وصف أنثروبولوجي لهذا المنطق التحليلي الذي أسهم في تشكيل تصـوراتنا عن اندونيسيا المعاصرة. وفضلاً عن ذلك، أبدى باون اهتمامـاً كـبيراً بدراسـة الأساليب التي يوظفها المواطنون للتفكير بظاهرة تعددية القيم في اثنـاء إدارتهـم

شؤونهم ومشاغلهم الحياتية اليومية (2003: 12). وعلى الرغم من عرضهِ وتناولهِ لجملة من الأفكار التي تكاد تؤلف إحدى النظريات المبتكرة للهوية السياسية والقانونية المعاصرة التي تجعل من (التعددية القيمية) الأساس الذي يستند إليه المجتمع السياسي، عاد غلدهل فذكرنا بضرورة تفادي الخلط بين مضمون دراستهِ والمحاولات المبذولة لوضع ((رؤية منهجية ومبدئية للآليات التي ينبغي اعتمادها في تنظيم (بعض) المجتمعات))، مؤكداً ان دراستهِ لا تعدو كونها ((تحليل وصفي لبعض الموضوعات والظروف والمؤسسات التي يتعامل معها الأفراد في موقف اجتماعي معين))(267). وفي ختام دراستهِ، خلص باون إلى أستنتاج مفاده تمثيل دراستهِ ((رؤية أنثروبولوجية متواضعة للطبيعة المعتدلة والمعقولة التي تتصف بها الأساليب التي يوظفها المواطنون للتعامل مع ظاهرة تعددية القيم في تصريف شؤونهم الحياتية المختلفة؛ رؤية قد تُسهم في ظهور نسخٍ جديدة من النظرية السياسية))(268).

وبكلمات اخرى، ثمة غايتان يرمي باون إلى تحقيقهما في دراستهِ للتعددية المعيارية والمواطنة في اندونيسيا هما تسليط الضوء على مناحي الأختلاف الصارخة ((بين النظرية السياسية الليبرالية والإستعلام العلمي الاجتماعي المقارن)) – في ضوء إصرار الأولى - أي النظرية- على تقديم رؤية للحياة الاجتماعية والسياسية نابعة من المبادىء التأسيسية الاولى، ومحاولة الإستعلام العلمي توثيق الحياة السياسية والاجتماعية بكافة تفاصيلها وتنويعاتها بأسلوبٍ دقيقٍ ومتواضعٍ؛ وفي الوقت نفسهِ محاولة التأثير في عملية إنتاج نسخٍ جديدة من النظرية السياسية)). غير ان أنثروبولوجيا التحليل المنطقي العام الذي عنيّ باون بتناولهِ تمخض عن وضع حزمة من المبادىء النظرية العامة التي تُلقي الضوء على بعض السيرورات المتماثلة في المجتمعات الاخرى التي يغلب عليها طابع التعددية والتنوع. والسؤال الذي يملي نفسهِ في هذهِ المرحلة من الدراسة هو (هل ينبغي لنا التسليم بالرأي القائل ان مظاهر التحليل المنطقي العام المهيمنة الأربعة التي أسهب باون في الحديث عنها وحددها بـ (1) المثال السابق، (2) والمبدأ، و(3) البراغماتية، و(4) التحليل المنطقي الميتامعياري، لا توجد إلا في اندونيسيا؟)(258)[1].

في واقع الأمر، لا أعتقد ان من المناسب إلقاء اللوم على غلدهل وباون لتحفظهما وترددهما النظريين إذا أخذنا بنظر الاعتبار بروز تيارين رئيسين في الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية والانثروبولوجيا الثقافية الأمريكية منذ أواسط ثمانينيات القرن العشرين فصاعداً. ففي حين مال التيار الأول - الذي ما أنفك بريقهُ يخبو منذ مطلع تسعينيات القرن العشرين - بحماسٍ وقوةٍ إلى تبني سلسلة من التأثيرات الاجتماعية والنظرية النقدية القارية غالباً [نسبة إلى قارة أوروبا] حيث لا تكون النظرية الاجتماعية، بالضرورة، منبثقة من تطبيق المناهج العلمية التي وضعت للكشف عن مسببات الأشياء، بل أنها، بالأحرى، ترتبط أرتباطاً هشاً وعابراً، وربما إشكالياً، بممارسات الحياة اليومية المتنوعة؛ أهتم التيار الثاني، الذي تحدث عنهُ كل من غلدهل وباون، بطريقة نابضة بالحياة، بمراجعة وإعادة اكتشاف مزايا الرواية العلمية الفريدة التي وضعها علم الأنثروبولوجي بما ان الأنثروبولوجيين لا يشعرون أنهم قد حققوا أهدافهم إلا عندما يتمكنون من تقديم ((رؤية وافية ومتكاملة للموضوعات والمؤسسات والظروف التي يعيشها الأفراد/الفواعل)). والمقصود بـ (الرؤية الوافية) هنا، في أبسط أشكالها، هو ((الملاحظة والتوثيق الدقيقين))؛ وتحقيق 'رؤية' أفضل كتلك التي قدمتها دراسة باون، التي من شأنها الإسهام في تأطير الأحداث الملاحظة والتفاعلات الاجتماعية في ما يتصل بسلسلة السياقات الثقافية والتاريخية الحاضنة. بيد ان هذهِ الرؤية نفسها قد تتضخم وتكتسب خصائص جديدة تجعلها غير أنثروبولوجية؛ ويحدث ذلك تحديداً عندما تلجأ هذهِ الرؤية للتعميم الذي يدفعها إلى تجاوز نطاق الدراسة المتعمقة لزمان ومكان محدّدين، وبالتالي تجنح إلى أما بلوغ (نظام الحقيقة)(غلدهل) وأما تتبلور إلى بحثٍ مكثفٍ عن (المبادىء التأسيسية الأولى)(باون).

وهنا تحديداً تكمن المشكلة. أن رفض العديد من الأنثروبولوجيين للدراسة الشكلية وبعض جوانب النظرية الاجتماعية لا يعني، بحسب باون، ان هذا النوع من الدراسة والنظرية لم يُعدّ يُدرسْ أو يُصاغ بأسلوبٍ (هيكلي منظم) عبر توظيف أنظمة الأفكار المتجذرة في رؤية نظرية مبسطة لمجمل الممارسات القانونية والسياسية والاجتماعية. وفي واقع الأمر، ليس ثمة ما يمنعنا، من الناحيتين العملية

والمنطقية، من التعاطي مع النظرية الاجتماعية بهذهِ الطريقة حتى لو كان الهدف منها تمرير منظومات أفكار محددة بشأن الحياة الاجتماعية عبر بوتقة التجربة اليومية المعاشة. بمعنى أن النقد الانثروبولوجي للنظرية السياسية الليبرالية والقانونية بذريعة إدعائها وصف (المبادىء التأسيسية الأولى) لا يمثل، في جوهرهِ، نقداً للأسلوب الذي وظفهُ المنظرون أمثال ول كميلكا (Will Kymlicka)، وجوزيف راز (Joseph Raz)، وجون رولز (John Rawls)، في محاولتهم تحديد طبيعة الأنظمة الرامية إلى تفسير العلاقة بين الموضوع/الفرد ومنظومة القيم الاجتماعية. ويتلخص الجانب الذي يحاول هذا النقد تبيّانهِ في تأكيدهِ ان الغاية من توظيف حزمة النظريات هذهِ لم يكن تأصيلها قط - ناهيك عن اشتقاقها - من أنواع التجارب والخبرات المختلفة المؤثرة في حياة الإنسان أمثال الخبرات القانونية والسياسية والدينية والأخلاقية. ولهذا، لا نحصل، رغم الجهود التي نبذلها، سوى على مجموعة من التفسيرات "الدسمة" فلسفياً، وفي الوقت نفسهِ "الواهية" ظاهراتياً للحياة الاجتماعية، أو، في أحسن الحالات، على مجموعة من الأفكار العامة التي، رغم أهميتها، ما زالت بدائية على نحوٍ يجعلنا نشعر بالإحباط. أنها، بكلمات اخرى، النظرية الاجتماعية التي لا تجرأ على الكشف عن وجهها.

وهذا التقسيم الثنائي هو قطعاً تقسيم خاطىءٌ. إذ ليس ثمة سببٌ يفسر ظاهرة إضطرار الأنثروبولوجيين وغيرهم من المعنيين بفهم الممارسات الاجتماعية المعاصرة، بأسلوبٍ يتجاوز نطاق الحالة الدراسية المجردة أو الاستمرار في جمع المعلومات غير المترابطة غالباً عن غرائب الحياة البشرية، إلى ((أما ملاحظة هذا البحر المتلاطم من الأنظمة والقواعد والمناهج النظرية وتسجيل المعلومات عنها بأمانة ودقة؛ وأما الغرق في أعماقهِ)). وتكاليف هذا الأختيار الخاطىء لم تكن قط تكاليف أكاديمية أو جوهرية في المقام الأول. ومما لا شك فيهِ التأثير العميق الذي تمارسهُ الأفكار والمنظومات المتنوعة في كافة المستويات الاجتماعية والأقليمية. وهذهِ الأفكار، ولاسيما تلك التي تزعم التأثير في الميادين الاقتصادية والقانونية والثقافية الرئيسة، تغدو مُسيسة على نحوٍ سريعٍ. وفضلاً عن تمثيلها منتجات مثالية للتطورات والتواريخ الفكرية المهمة، يُلاحظ إمكانية تعقب التأثير الذي تمارسهُ

أنظمة الأفكار هذهِ في الناس والمجتمعات والمؤسسات ضمن المسارات التاريخية الأشمل. ومن نافلة القول تفوق بعض الأساليب المتبعة في تنظيم عمل الجوانب القانونية والاجتماعية والسياسية على غيرها لجهة فاعليتها وطبيعة النتائج التي تتمخض عنها. وعلى شاكلة غيرها من الأنظمة، تعبر أنظمة الأفكار عن - وفي الوقت نفسهِ تُشكلّ - إصطفافات أوسع تُوزع في ضمنها المعارف والثروات والراسمال السياسي، وغيرها من أنواع الموارد على نحوٍ غير متساوٍ (أونغ وكووليير 2005).

وأود في هذا السياق إيراد أحد الأمثلة الدالة، إذ تمثل حزمة النظريات السياسية الليبرالية والقانونية التي ما برح باون يتحدث عنها ويستعين بها - على الرغم من مناحي الأختلاف الواضحة في ما بينها - جملة من الفرضيات الموحدة بشأن طبيعة الحوادث والأشياء حولنا - ومنها الحوادث الأشياء الاجتماعية - وأنواع المعارف المتعلقة بالأشياء التي تُعدّ مشروعة[2]. وهذا الطيف الواسع من النظريات، أو بالأحرى نظام الأفكار، هو نظامٌ مؤسس للاطار الوحيد المسموح بهِ الذي يتكشف داخلهِ عن مجموعة متكاملة من السيرورات الاجتماعية والسياسية المهيمنة حالياً - من توسع منظمة الأتحاد الأوروبي وترسخ مكانتها، مروراً بتعزيز البُنى القضائية الأنتقالية في مراحل ما بعد الصراع، إلى أنتشار مفاهيم حقوق الإنسان فضلاً عن شيوع نماذج الممارسات المعيارية المستندة إلى هذهِ المفاهيم. ولكن، إذا كان باون محقاً في تأكيدهِ ان نظام الأفكار المعتمد حالياً هو نظامٌ قاصرٌ- وبالتالي، يتعذر الإفادة منهُ في دراسة الأوضاع في اندونيسيا المعاصرة- لا في هذا السياق القانوني أو السياسي أو ذاك، أو في ضوء مجموعة الظروف التاريخية هذه أو تلك التي مرت بها الدولة؛ بل لعلة ما في النظام نفسهِ، فإن حضور هذهِ الأفكار وتأثيرها في عمل المؤسسات السياسية الدولية والعابرة للقوميات وشبكات علاقات الإنتاج الاقتصادية في اندونيسيا، أو حتى في التحليل الأكاديمي لظروف البلاد لا يعكس فقر حزمة الأفكار النظرية هذهِ وعدم كفايتها بقدر ما يعكس القوة التي تتمتع بها.

غير ان البديل - المتمثل في تطوير جملة من الأفكار الفاعلة المعنية بدراسة الأزمان والأماكن في سياقات محددة شكلياً، والتي ترتبط أرتباطاً وثيقاً بنطاقٍ

واسعٍ من أنماط الممارسات القانونية والاجتماعية والسياسية القابلة للملاحظة - يعكس نوعاً مختلفاً من السلطة، نوعٌ يتصل بالقدرة على تقييد نطاق الأفكار ووضعها في أنماط خطابية مقبولة ومُتخيلة سلفاً مع الأخذ بنظر الاعتبار قدرة هذهِ الأنماط على التحول. وإذا كان باون قد برهن على صحة الرؤية الاجتماعية القائلة ان مبدأ التعددية القيمية السائد في اندونيسيا يمثل في نفسهِ قيمة تُعدّ الأساس التجريبي والمعياري للمجتمع السياسي المُستَدام؛ فإن هذهِ الحقيقة نفسها تُسهم في قلب تاريخ النظرية السياسية المهيمنة، كما تطورت في غضون القرون الثلاثة المنصرمة، رأساً على عقب. وعلى الرغم من إحجامهِ عن الإشارة إلى ذلك، يمثل تحليل باون لحالة اندونيسيا تحدياً واضحاً لعددٍ من الطروحات النقيضة الشعبية - والمؤثرة في بعض الدوائر السياسية والأكاديمية - بشأن النظرية الاجتماعية والسياسية التأسيسية التي تُدين بالفضل في فاعليتها إلى البراغماتية ووريثتها البراغماتية المحدثة أو النيوبراغماتية.

ويذكرني ما قيل أعلاه بظاهرة نقد النظرية السياسية الليبرالية التأسيسية والقانونية - بما فيها نظرية حقوق الإنسان - التي حمل لواءها المفكر والفيلسوف ريجارد رورتي (Richard Rorty) وبعض مفسريه الأوروبيين أمثال زيغمونت بومان (Zygmunt Bauman). ففي مقالتهِ المعنونة (حقوق الإنسان والعقلانية والعاطفية)(1993)، كان رورتي واضحاً في تأكيدهِ عدم وجود نظرية تأسيسية يمكن الإستناد إليها كونها الإطار الحاضن الأمثل للممارسة الأخلاقية والسياسية. وفضلاً عن ذلك، تضمن المقال تأكيداً آخر بينّ فيهِ رورتي أن الهدف الرئيس، الذي ينبغي للمفكرين أو السياسيين أو أي شخصٍ آخر في موقع يؤهلهُ التأثير في حياة الآخرين السعي لتحقيقه، هو تعزيز التلاحم عبر الحدود الثقافية والوطنية والتاريخية.

في واقع الأمر، قد يكون رورتي محقاً في مقولاتهِ هذهِ، وبالمثل قد تكون الفرضية القائلة أنهُ ((ليس ثمة شيءٌ يتصل بالخيار الأخلاقي بمقدورهِ فصل الجنس البشري عن الحيوانات)) أو، وهذا ما أود إضافتهِ، فصل مجموعة بشرية ما عن مجموعة اخرى، صحيحة وعملية تماماً. بيد أن هذهِ الفرضية (في حال ثبت

صحتها) لن تنفعنا بشيء في دراستنا لمبدأ (التعددية القيمية) في اندونيسيا، ولاسيما عندما يكتسب هذا المبدأ طابعاً تأسيسياً بالمعنى التقليدي (لا الميتافيزيقي) للكلمة، وحينما يغدو هذا الطابع التأسيسي الأساس الذي تستند إليهِ مشروعية هذا المبدأ أو - بحسب رورتي - فاعليتهِ.

وإذا كان مبدأ التعددية القيمية قد تطور إلى (ميتا-قيمة)، أو إطار معياري يستلزم أو يتيح إمكانية التعايش المشترك بين القيم المتعددة أو أنظمة القيم القانونية والسياسية، وفي حالتنا هذهِ تحديداً، القيم الدينية، إذن، ثمة (مبدأ أولي رئيس) واحد في الأقل ينبغي فهم الوضع في اندونيسيا المعاصرة في ضوئهِ. والأهم في ما يتصل بدراستنا الحالية، لجهة ضرورة إدراكهِ، هو حقيقة ان باحثاً ومحللاً بحجم باون لم يُنشأ هذا المبدأ الأولي بمجرد وصفهِ للبيانات الاثنوغرافية والتاريخية الحاضنة لهُ، أو تحديده شكلياً بأسلوب يمنحه مقداراً معيناً من البنية من طريق وضعهِ في سياقٍ محددٍ متصل بالمبادىء الأًصلية الاخرى المشابهة لهُ - أو المختلفة في حالات اخرى - أو ربما تقديم الطروحات حول أهميتهِ عبر الثقافية.

من جانبي، أميل إلى الاعتقاد أن (المبدأ الأولي) والنظرية الاجتماعية التي تقف ورائهِ يمثل، في جوهرهِ، إحدى حقائق الحياة الأخلاقية والقانونية والدينية في اندونيسيا. غير ان ذلك لا يعني ان هذا المبدأ هو أما مبدأ عالمي موضوعياً (بمعنى انطوائهِ على طابع تفسيري وحضورهِ في الأزمان والأماكن كافة) وأما تأسيسي انطولوجياً (محايث لمكان أو مجموعة بشرية محددة، كما في اندونيسيا والأماكن الاخرى). وهذا، بدورهِ يتيح فرصة تحول هذا المبدأ - التعددية القيمية - يوماً ما إلى مبدأ (عالمي محلياً) - بمعنى ان طابعهُ المتعالي الذاتوي هو بالضبط ما يجعلهُ مبدأً جذاباً ومنظماً للفواعل/الأفراد، والمؤسسات، والأحزاب السياسية، والزعماء الدينيين. وبكلمات اخرى، تمثل كل من التأسيسية والعالمية في ذاتيهما افكاراً وطروحات تتحلى بأهمية خاصة في مجال الممارسة الاجتماعية؛ وبمقدور عالم الأنثروبولوجي (أو الباحث أو الناقد الثقافي) تقديم خدمة لا تُقدر بثمن من طريق إتخاذهِ أهميتهما وسلطتهما موضوعات للإستعلام النقدي والإشتغال البحثي.

والكتاب الحالي يمثل، في أحد مستوياتهِ الجوهرية، نقاشاً عميقاً ومفصلاً لذلك النوع من الإشتغال النقدي بموضوع حقوق الإنسان الذي يجمع بين التجريبي والمفاهيمي بأسلوبٍ يضمن تفادي التعارض المتشنج بين النظرية الاجتماعية والسياسية الاستدلالية من جانبٍ.والحالات الدراسية المتجذرة قصدياً والمُعدَة بعناية ودقة من جانبٍ آخر. ويمكنُ تقديم هذهِ المقاربة بوصفها (أنثروبولوجيا حقوق الإنسانٍ)، وأود، في هذه المرحلة، الحديث عن مسألة مهمة تتعلق برفضي إتخاذ طروحات هذا الكتاب وفرضياتهِ وسيلة للحصول على ((الامتياز ما بين المعرفي على الرغم من استنادي في وضعها وتطويرها إلى جملة من التواريخ الفكرية والمعرفية العامة)). وفي واقع الأمر، قد يتفاجأ البعض حين يدركون إمكانية تشكيل علم الأنثروبولوجي جزءاً من الأساس المعني بتقديم مقاربة بديلة لحقوق الإنسان، ولاسيما في ضوء تهميش هذا العلم واقصائهِ عن غالبية التطورات المهمة التي شهدها حقل حقوق الإنسان منذ اربعينيات القرن العشرين. وقصة التهميش هذهِ التي تشكّل نافذةً نطل من خلالها على التيارات السياسية والفكرية التي أثرت في بروز منظومات حقوق الإنسان الدولية والعابرة للقوميات هي محور الفصل الثاني. والمسار التاريخي الذي تستعرضهُ فصول الكتاب الحالي يتكشف عن خزينٍ هائلٍ من الإمكانات والاحتمالات، وهو يعينّني على تقديم أساليب مبتكرة بديلة يُسهم بوساطتها علم انثروبولوجيا حقوق الإنسان في توسيع آفاق البحث والتحليل والفعل السياسي في المستقبل.

وثمة تطوران رئيسان يُعدّان بمثابة مسوغٍ يبرر طرحنا لموضوع أنثروبولوجيا حقوق الإنسان في هذهِ المرحلة تحديداً. إذ كشفت السنوات العشرون الأخيرة الشيء الكثير بشأن مفاهيم حقوق الإنسان المعاصرة وممارساتها. فعلى الرغم من نهاية حقبة الحرب الباردة، وهو حدثٌ رئيسٌ لأغراض الكتاب الحالي، وتعاقب التطورات الاقتصادية والسياسية التي لعبت دوراً في ترسيخ التأثير الذي تمارسهُ قوى العولمة الموجودة سلفاً، والمتمثلة في انتشار أنماط الإنتاج الرأسمالية من طريق الشركات متعددة الجنسيات، وبروز القوى والجماعات والبرامج السياسية العابرة للقوميات، برغم كل ذلك، بقيت نظريات حقوق الإنسان وممارساتها ساكنة بلا حراك.

ومما تجدر الإشارة لهُ ان النظريات القانونية السياسية الليبرالية الغربيــة الــتي شكلّت الأساس للإعلان العالمي لحقوق الإنسان في 1948 فضــلاً عــن أغلبيــة التشريعات اللاحقة ما زالت تُشكل المصدر الفكري الرئيس الذي تســتند إليــه مفاهيم حقوق الإنسان وممارساهّا على الرغم من الدور الذي لعبهُ ذلك في بــروز سلسلة من بؤر التوتر والأختلاف في وجهات النظر، ولاسيما بعد بــزوغ نجــم حقوق الإنسان الليبرالية المحدثة، التي تشكّل محور الفصل السادس مــن الكتــاب الحالي. وحتى لو تمكنا، بالاستناد إلى بعض الفرضيات السياسية المبسطة، من القول ان اللجنة التابعة للأمم المتحدة التي تولت مسؤولية إعداد قانون حقوق الإنســان العالمي، كانت مضطرة، بالنظر إلى شمولية الموضوع، إلى الاختيار بين وجهات نظر فلسفية عالمية متضاربة، فإن السبب الذي دفع الجهات المعنية بحقوق الإنســان إلى الاستمرار في الاعتماد على نوعٍ محددٍ من النظريات القانونية والسياسية الليبراليــة (وحالياً الليبرالية المحدثة)، في وقتٍ لم يعد فيهِ الخيار السياسي ضرورياً، يبدو أقــل وضوحاً.

أنها لمعضلة معقدة حقاً أولاً لجهة تعدّد جوانبها وتداخلها مع أكثر من مجال، وثانياً في ظل حقيقة ان (المجتمع الدولي) الذي صادق على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان كان يئن تحت وطأة جملة من القيود الزمانية والمكانية والاستعمارية لجهة تحديد منطلقاته وتوجهاتهِ، فضلاً عن عملهِ في مرحلة تاريخية كان فيهــا التنــوع الأخلاقي والسياسي والقانوني أما غير معروف، أو، بالأحرى، معــروف لــدى مجموعة صغيرة من الباحثين المغمورين نسبياً أو المسؤولين الاســتعماريين الــذين تضطرهم مصالحهم إلى إنكار هذا التنوع، وقمعهِ، بل وحتى محاولة القضاء عليهِ.

إن ما يعنيه ذلك هو أن نظرية حقوق الإنسان المعاصرة هــي نظريــة غــير وظيفية في جوهرها - ولاسيما في حال عدم تمثيل هذهِ النظرية ممارســة تنطــوي على معنىً موحدٍ في أُطر إحالة دولية واسعة - وربما تمثل مجموعة متشــابكة مــن الأفكار والفرضيات الفلسفية حول الطبيعة البشرية وأوضاع الفرد الانطولوجيــة (الوجودية) وإمكانات تنظيم الجماعات بفضل المنطق الذي يبقى متخندقاً وراسخاً حتى في الحالات التي تكون فيها سياقات ظهورهِ قد تفككتْ.

وثمة سببٌ آخرٌ يجعل صدور هذا الكتاب في هذا الوقت تحديداً أمراً مناسباً. إذ شهدت ثمانينيات القرن العشرين اهتماماً متنامياً من جانب الأنثروبولوجيين بحقوق الإنسان في عددٍ من المستويات المختلفة، يتصدرها السياسي، ثم الاثنوغرافي وحالياً المفاهيمي. وفي ما يتصل بهذا المستوى تحديداً، يلاحظ تجذر الأفكار المطروحة في هذا الكتاب في هذهِ المرحلة المتأخرة من علاقة الأنثروبولوجيا بحقوق الإنسان، إذ يؤلف العدد المتزايد من الدراسات الاثنوغرافية عن حقوق الإنسان قواعد بيانات ما برحت تتسع حول الآليات التي أصبحت هذهِ الحقوق بموجبها عابرة للقارات ومهيمنة على نحوٍ متزايدٍ. وهذا تحديداً ما يجعلها أداةً فاعلةً ومصدراً يُسهم في تطوير الأدوات النقدية اللازمة لفهم العلاقة بين حقوق الإنسان والممارسة الأخلاقية المحلية. وبغية فهم هذهِ العلاقة، سأحاول في الفصل الثاني تحديد الأسباب التي دفعت علماء الأنثروبولوجي إلى إعادة توجيه دفة جهودهم نحو دراسة حقوق الإنسان بعد عقودٍ من التجاهل والاهمال. وأرى من الأهمية بمكان في هذهِ المرحلة الإشارة إلى أمرين مهمين هما (أولاً) الطابع المعقد للسرديات المعنية بمناقشة هذهِ العلاقة بسبب شروع علماء الأنثروبولوجي في دراسة حقوق الإنسان في المستوى السياسي في ظل غيابٍ واضحٍ للأطر النظرية الحقيقية الداعمة لهم في حقلهم المعرفي نفسهِ؛ و(ثانياً) التحولُ الأخير الذي شهده حقل حقوق الإنسان من تمثيله محض ممارسة محلية ودولية إلى موضوع للإستعلام الاثنوغرافي والمعرفي بعامة، تحولٌ يُعدّ بمثابة استجابة ورد فعل جزئي على التطور الذي شهده خطاب حقوق الإنسان بعد نهاية حقبة الحرب الباردة.

مقالات وتدخلات:

بغية منح القارىء احساساً قوياً بما ينبغي له توقعه في فصول هذا الكتاب، أرى من المناسب الحديث عن مضمون هذهِ الفصول بصفتها سلسلة من الدراسات النقدية المترابطة. وهذا في ذاتهِ إشارة تفيد ان محاولتي تقديم رؤية دقيقة ومفصلة عن أنثروبولوجيا حقوق الإنسان تستند أساساً إلى جملة من التدخلات الثاقبة والمتفردة المصحوبة بإقرارٍ واضحٍ من جانبي ان الغرض الذي تخدمهُ هذهِ

التدخلات ليس تقديم مسوحات ميدانية شاملة للحقل ولا إرهاق كاهل القارىء بمقدمات تعريفية للموضوعات والقضايا المختلفة التي تعود بالفائدة على العاملين في مطاحن الكتب والمطبوعات (يذكرني ذلك بالأديب والمرَبْ الفرنسي ميشيل إيكيم دو مونتيني اكثر منهُ بعالم الانثروبولوجيا البريطاني سير جيمس فريزر). وفي واقع الأمر، لا تدعي دراسات الكتاب تشكيلها إضافة كبيرة لنظرية حقوق الإنسان الكبرى. وكما سيلاحظ القارىء، تتلخص الفكرة الرئيسة التي تمتد خيوطها في صفحات الكتاب في أن فهمنا لنظرية حقوق الإنسان وممارساتها في حقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية قد تأثرت كثيراً جراء هيمنة هذهِ النظريات والإطار المعرفي الذي تجسدهُ.

والهدف الرئيس من كتابة فصول الكتاب الحالي الستة هو جمع سلسلة الأفكار المطروحة فيها التي تشكّل مجتمعةً المقاربة الأنثروبولوجية لحقوق الإنسان؛ مقاربة متجذرة في - وفي الوقت نفسهِ غير مُقيدَة بـ - التناول الاثنوغرافي الحديث لممارسات حقوق الإنسان الذي أصبح ممكناً بفضل التطورات التي شهدها حقل حقوق الإنسان في أعقاب مرحلة الحرب الباردة. ومما تجدر الإشارة له التوجه الأدواتي والتُفسيري الذي ميزّ معالجتي للموضوعات والأفكار والدراسات التحليلية التي تضمنتها فصول الكتاب. وبغية جعل مداخلاتي وتعليقاتي الشخصية تتميز بأكبر قدر ممكن من المباشرية والفائدة، سأحاول تجنب إثقال كاهل القارىء بالسجالات التناصية المطولة، وقوائم الأقتباسات المملة، أو سلاسل التطورات الفكرية الطويلة. وللإطلاع على المراجع التي أُعتمدت في تعزيز طروحات الكتاب بالمعلومات النظرية والاثنوغرافية اللازمة، يمكن للقارىء مراجعة قائمة المصادر المدُرجة في نهايتهِ. وهذا لا يعني إحجامي عن محاولة وضع هذهِ المداخلات في مواضعها الصحيحة في ما يتصل بمناحي التشابه والأختلاف القائمة بين دراسات حقوق الإنسان المعاصرة. وقد أخترت، بدقة وعناية، مواقع هذهِ المداخلات ضمن ما يمكن عدّهِ تعبيراً واحداً عن مشروع أكبر غايتهِ مراجعة الأسس التي قامت عليها دراسات حقوق الإنسان ومدى إمكانية الإفادة من نظريات علم الأنثروبولوجي في إثرائها وتطويرها.

حقوق الإنسان معتدلة المزاج:

إذا كانت فصول الكتاب الحالي، مجتمعةً، تؤلف مقاربة انثروبولوجية لحقوق الإنسان؛ مقاربة تتفق مع المقاربات النظرية والسياسية والأخلاقية الشائعة حالياً في بعض جوانبها، وتختلف عنها أختلافاً جذرياً في جوانبها الأُخــر، إذن، أرى مـن المناسب والمفيد إيراد نبذة موجزة عن أهم الأفكار والطروحـات الـتي تناولهـا الكتاب. وبالطبع، ليس الهدف من هذهِ المقدمة الموجزة تقديم عرضٍ كاملٍ لهـذهِ الأفكار والطروحات، بل ان الغاية الرئيسة منها هي تعريف القارىء بإشـتغالات الكتاب ومحاورهِ الأبرز.

في واقع الأمر، ثمة جانبان رئيسان يميزان الكتاب الحالي هما: أولاً، تأكيـده تمثيل انثروبولوجيا حقوق الإنسان مشروعاً لوضع مقاربة شاملة وجوهرية لهـذهِ الحقوق، وفي الوقت نفسهِ، وبطريقة ما، تقديمه بوصفهِ مثالاً على مقاربة كهـذهِ (بصرف النظر عن حداثتها). وكما هو واضح من فصول الكتاب، فقد تشكّلت نظرية حقوق الإنسان المعاصرة وممارساتها من المقابل للمقاربة التركيبيـة، أو مـا يمكن تسميتهِ بالبارادیمي/الوسائطي. وقد أسهمت بعض الفئات المميـزة الخاصـة بالمعنى، والمعرفة، والخبرة في أما التعتيم على المعضلات المختلفة الـتي مـا زالـت تشكّل محور مشروع حقوق الإنسان في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية، وأما تجاهلها. وعلى الرغم من ذلك، لم تسفر المقاربة الأنثروبولوجية التركيبية لحقـوق الإنسان عن حلول مبتكرة ومحددة لهذهِ المعضلات. وقـد أظهـرت المقاربـات الاثنوغرافية الحديثة لممارسات حقوق الإنسان، في ما أظهرتهُ، ان المشكلات الـتي ما برحت تقض مضاجع العاملين في حقل حقوق الإنسان، هي مشكلات وجودية في جوهرها، وتمثل المحصلة المحتومة لأكثر الجهود المعاصرة المبذولة جديةً ورصـانةً للتوصل إلى رؤية ما؛ رؤية تنبثق مباشرةً مما أصطلح المؤرخ الفكري أشعيا بـرلن (Isaiah Berlin) على تسميتهِ (متأثراً في ذلك بالفيلسوف عمانوئيـل كانـت) بـــ ((ضلع الإنسانية المعوج))(1990).

ثانياً، وعلى شاكلة الجزء الأكبر من علم الأنثروبولوجي المعاصـر، تسـلط انثروبولوجيا حقوق الإنسان الضوء على فائدة الإنخراط في مناقشة التاريخ الفكري

والنقدي لجذور هذه الحقوق ومراحل نشوئها المختلفة. ويتعلق الأمر، في حالتنا هذهِ، بالمرحلة التي عانى فيها علم الأنثروبولوجي بوصفهِ فرعاً معرفياً من التهميش والإقصاء عن التطورات الرئيسة التي شهدتها نظريات حقوق الإنسان وممارساتها في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية. وهذا النوع من التحقيق الإستعادي (المعني بدراسة أحداث الماضي والتأمل فيها) الذي تحدث عنهُ المفكر الفرنسي، ميشيل فوكو (1972)، في كتابة (حفريات المعرفة) لا يمثل مشروعاً لإعادة تأسيس الماضي على أسس أكثر صلابةً ومصداقيةً، بصرف النظر عن أهمية الإقرار بما حدث في ذلك الزمان أو المكان تحديداً (وهو الموضوع الذي يمثل نوعاً من الدراسة التاريخية الوصفية التي تتمتع بأهمية بالغة في حقل حقوق الإنسان).

وعوضاً عن ذلك، لم يهتم سوى جزءٌ صغيرٌ من التاريخ النقدي والفكري لمشروع حقوق الإنسان في حقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية، بالأساليب التي يمكن بوساطتها لمعاني حقوق الإنسان – أو ربما لا يمكنها بسبب هيمنة البارادیمات -ان توجد. وبكلمات اخرى، الاهتمام بما أسماه فوكو ((ظروف الوجود))(فوكو 1972: 117) الملازمة للجهود الحثيثة التي بذلها المجتمع الدولي للتعايش مع نتائج ما وصفهُ كلٌ من كلينمان، وداس، ولوك (1997) بـ (المعاناة الاجتماعية)، وربما النجاح في تجاوزها.

وإذا كانت ثمة إمكانية لوصف مقاربة حقوق الإنسان التي حاولت تطويرها في فصول الكتاب بالمقاربة الأنثروبولوجية، فإن ذلك لا يعني وجود إجماع عام في حقل الأنثروبولوجيا المعاصرة على الأفكار والمناقشات المطروحة فيهِ. وأود التأكيد، في معرض تناولي لمشكلات الثقافة في حقل حقوق الإنسان، على الدور البارز الذي أضطلع بهِ الأنثروبولوجيون في زيادة التعقيد الذي يتصف بهِ مفهوم (الثقافة)، وكذلك التعتيم على انتشار ما يمكن تسميتهِ بـ (الثقافة في العالم) في الممارسة العملية. ونقصد "بالثقافة في العالم" الأساليب التي تتبعها الجماعات، وما زالت، في تعريف نفسها ذاتياً بأسلوب يعكس رؤية وجودية إقصائية غير موحِدة.

ان الدعوة إلى مراجعة مفهوم (الثقافة في العالم) – على الرغم من مضامينهِ غير الكوزموبيتالية (غير المنفتحة على العالم) والمُنفِرة، هي دعوة لإدراك أهمية فهم

حقوق الإنسان في ضوء ما وصفتهُ سالي أنغـــل مـــيري (Sally Engle Melly) (2006أ، 2006ب) بـــ"العامي"، الذي يضم تلك المواقع التي تشكّل فيها النظرية الأخلاقية والممارسة الاجتماعية عناصراً تكوينية قابلة للتبادل. وأن جعل حقـــوق الإنسان تحتل موقع الصدارة في (العامي) ينطوي على فكرة اخرى مفادها ضرورة التنظير للمفاهيم الخاصة بحقوق الإنسان (التي يختلف تفسير مفاهيمها وممارســـاها من مجتمعٍ لآخر ومن جماعة لاخرى)، ثم العمل على شرعنتها بما يضمن تجـــذرها في الممارسات الاجتماعية؛ في تلك الأحداث اليومية العادية (والتحويلية في الوقت نفسهِ) لما أصطلح دي سيرتو (1984) على تســـميتهِ بـــــ ((ممارســـات الحيـــاة اليومية)).

وهذا، بالطبع، لا يعني إنكار أهمية المؤسسات القانونية والسياســـية، ســـواء الدولية منها أم المحلية، في مجال تطبيق مفاهيم حقوق الإنسان، وإستصدار الأحكام القضائية، وإلزام الاطراف المعنية بها. بل المقصود بهِ إعادة ترتيب الأولويات في هذا الحقل، والإعتراف بضرورة استنادهِ في مفاهيمهِ وممارساتهِ - هذا في حال أردنـــا تأسيس نظام لحقوق الإنسان دائم وفاعل ومشروع وعابر للقوميات (أو، ربما، ما بعد قومي - يُنظر الفصل الخامس للإطلاع على المزيد)- إلى مجالات استعمالات العامي [أو اليومي] التي تعكس قدراً معيناً من الأنماط العابرة للثقافات أو شكلاً من أشكال الإشتغال المعياري (يُنظر بهذا الشأن كوان، ودمبور وولسن 2001؛ غوديل وميري 2007).

وفضلاً عن ذلك، يقودنا التاريخ الفكري النقدي لمشروع حقوق الإنسان في مرحلة ما بعد الحرب إلى التشكيك بالرؤية الطوباوية [المثالية] التي هيمنت علـــى البنية الخطابية لــ"حقوق الإنسان"، والأهم، الاقتصادات السياسية لهذه الحقوق، التي أنشغل العديد، ولاسيما الباحثين ما بعد الاستعماريين، في دراســـتها بهمـــةٍ وحماسٍ (للمزيد، يُنظر أنغي 2005؛ باكسي 2002؛ موتوا 2002؛ وراجاغوبـــال 2003).

وبرغم ذلك، توفر انثروبولوجيا حقوق الإنسان مقياساً ما لكل من الـــدعم النظري والتجريبـــي لذلك النوع من التفاؤل الكوزمبيتالي الذي طبـــعَ بطابعـــهِ

وجهة النظر العالمية لأفراد النخبة الرؤيويين الذين أخذوا على عاتقهم بناء اطـــار دائم للسلام على أنقاض الأحداث المروعة التي شهدها العالم في منتصف القــرن العشرين.

وهذا لا يعني تمثيل أنثروبولوجيا حقوق الإنسان دعوة لتبني أما كوزمبيتاليـــة من نوعٍ خاص (آبيه، 2005)، أو كوزمبيتالية عامية (هـــومي بهابهـــا 2001)؛ أو خاصة بالأقليات (بركنرج وآخرون 2002)، أو خاصة بالعناصر المحلية (بيولســـي 2005؛ غوديل 2006 د)، أو ربما أنواع اخرى لا يسعنا المجال لذكرها. وخلافـــاً للصور النمطية والكاريكاتورية الشائعة عن الأنثروبولوجيا المعاصرة بوصفها مرتعاً للنسبية الساذجة، والبنائية الاجتماعية والأخلاقية، ونوعاً من العدميـــة القاريـــة، وثقت الدراسات الاثنوغرافية الحديثة عن ممارسات حقوق الإنســـان كـــل مـــن السلطة والمضامين عبر الثقافية لما يمكن وصفهِ بالكوزمبيتالية الناشئة، التي تعكـــس احساساً متبايناً بالتضمين ضمن فئات هوياتيه أوسع تمكنت، في حالات معينة، من مقاربة المثال الهيروقليطسي (ينظر نوسبوم 1997).

ويناقش الكتاب فكرة رئيسة تدعو إلى التمييز بين عالمية حقـــوق الإنســـان وشموليتها؛ وهو تمايز متجذر نظرياً تبلور من العدد المتزايد من قواعـــد البيانـــات والمعلومات حول حقوق الإنسان في جوانبها العملية والممارساتية. ونعني بعالميـــة حقوق الإنسان المضامين والإدعاءات والأبعاد الكامنة في قلـــب فكـــرة حقـــوق الإنسان الحديثة. فبفضل اشتراكهم في الخصائص الإنسانية نفس التي يمكن التفكير فيها بصيغ التشابه البايولوجي الممتزج بالصفات الأخلاقية، يؤكد مفهوم العالميـــة هذا على التماثل أو التشابه القائم بين أفراد الجنس البشري في الأزمـــان جميعـــاً. ويلاحظ انطواء هذهِ (الإنسانية المشتركة) على مضامين معيارية قيمـــة؛ وهـــذهِ المضامين تأخذ شكلاً محدداً، هو الحقوق. أما شمولية حقوق الإنسان فتعني، خلافاً لعالميتها، الحضور الخطابـــي المعقد لهذهِ المضامين والادعاءات كما يـــتم التعامـــل معها في سياق الممارسات القانونية، والأخلاقية، والسياسية القائمة. وبغية توضيح المقصود بحديثنا هذا، سنتحدث عما قامت بهِ إحدى منظمات المجتمع المدني العابرة للقوميات في بوليفيا في امريكا الجنوبية. فبعد أن قدمت المنظمة فكـــرة حقـــوق

الإنسان إلى السكان في بعض المناطق الريفية، قام زعماء هـذهِ المنـاطق بتـبني الإدعاءات العالمية المتعالية المقترنة بهذهِ الفكرة، ليوظفوها في ما بعد في صـراعاتهم الاجتماعية المتواصلة. هذا ما نقصده بشمولية حقوق الإنسـان (يُنظـر غوديـل 2009أ).

وبطريقة ما، تمثل عملية فهم حقوق الإنسان، الـتي تجـري بالإسـتناد إلى الممارسات التي تدور حول - أو تتأثر بـ - مجموعة محددة من الإدعاءات العالمية، والتي بمقدورها جعل فكرة حقوق الإنسان مثمرة وفاعلة، في جزء منها، محاولـة لتطويق المشكلات الفلسفية المستعصية التي استأثرت بالجزء الأكبر من المناقشـات في دراسات حقوق الإنسان التي اهتمت بالإجابة عن الاسئلة التالية: ما مصـادر (أو المصادر المحتملة لـ) حقوق الإنسان؟ وما الآليات اللازمة (أو كيف يمكـن) لشرعنة هذهِ الحقوق؟ وما السبيل الأمثل لربط حقـوق الإنسـان - نظريـاً لا ممارساتياً - بالمفاهيم المعيارية الاخرى؟ وما دور الدولة (أو الدور الذي ينبغي لهـا الاضطلاع به) فيما يتصل بتفعيل منظومة حقوق الإنسان؟ وما طبيعة العلاقـة - من الناحية النظرية - بين نظام حقوق الإنسان الدولي والأطـراف أو الجهـات الناشطة العابرة للقارات في حقل حقوق الإنسان التي برزت في غضون السـنوات العشرين الأخيرة؟ وغيرها من الأسئلة.

وهذا لا يعني إنكار أهمية هذهِ المشكلات في ذاتها بمعزل عن صلتها بحقـوق الإنسان. غير ان اثنوغرافيا حقوق الإنسان في عالم اليوم قد أظهرت على نحـو لا يقبل الشك في غضون السنوات الخمس عشرة الماضية أن مفاهيم حقوق الإنسان وممارساتها تنطوي على معنى وأهميةَ يتجاوزان ما يمكن قولهِ، مفاهيمياً عنها، على وفق الصيغ المحدودة والمجردة التي تتسم بها العديد من ابستمولوجيات (معرفيـات) حقوق الإنسان السائدة اليوم.

وكما بيّن الباحث القانوني وعالم الأنثروبولوجيـا الـدولي آنليـز رايلـز (Annelise Riles) (2006ب) ((أن ما يحتاج إليه الباحثون والممارسون في حقل حقوق الإنسان، أكثر من أي شيء آخر، هو أحساسٌ أعمق بالتواضع)). ولكن، لا ينبغي لهذا التواضع ان يكون من ذلك النوع الذي يقود إلى الإستسلام والخنوع

في مواجهة المعاناة البشرية العميقة. بل ينبغي له ان يُمثل رغبةً عميقة بضمان تفعيل الدور الذي تضطلع بهِ المنطقيات الأخلاقية، وبنى السلطة الخطابيـــة، والأجهـــزة المؤسساتية الخاصة بحقوق الإنسان في عالم اليوم المُبتلى بالانقسام والتمزق. وفضلاً عن ذلك، ينبغي للطموحات الموحِدة والجاذبة نحو المركز ان تتواصل في نوعٍ مـــن التوتر الدائم مع الخاصية الطاردة من المركز التي تتصف بها العلاقـــات البشـــرية، والناجمة عن التعددية الجوهرية لمجتمعاتنا البشرية القلقة والمنهَكة. ولهذا، يُلاحـــظ التأرجح الدائم لرقاص الساعة الذي أتخذ أشكالاً عدة وحدث بطرائـــق مختلفـــة وتواصل لقرون طوال، كما وصفتهُ ماري بيندكت دمبور (Marie- Benedicte Dembour) (2001) بين ادعاءات حقوق الإنسان الجاذبة نحو المركـــز والواقـــع الطارد من المركز الذي يقف في مواجهة هذهِ الادعاءات.

وبعد أن برهنت التواريخ الفكرية الأوروبية الغربية علـــى أهميتـــها ودورهـــا المحوري في تطوير فكرة حقوق الإنسان الحديثة، بالإمكان القول - متبعين في ذلك عالم الأنثروبولوجيا النرويجي توماس هيلاند أركس (Thomas Hylland Eriksen) الذي تأثر، في كتاباتهِ بالمفكر البلغاري الأصـــل - الفرنســـي الجنســـية، تزفتـــان تودورف، أن ما تحتاجه حقوق الإنسان أكثر من أي شيء آخر هو التوازن الإنساني وتقدير ومراعاة أعمق للخصوصية ودرجة من الخيلاء التنويرية. وقد وصف أركسن (مقتبساً ما قالهُ تودورف) هذا التوازن بـــ ((الإنسانوية معتدلـــة المـــزاج))(2001: 143)، وهي رؤية عالمية تضع ابناء الجنس البشري - الذين ينبغي النظر إليهم بصيغ التعدد لا بالصيغ العالمية الشاملة - في المركز على الرغم من اتفاق هذهِ الرؤية مـــع وجهة نظر الشاعر الايرلندي وليم بتلر ييـــتس (William Butler Yeats) القائلـــة بعدم قدرة هذا المركز على المحافظة على ثبات موقعهِ، في الأقل لمدة ليست بالقصيرة. والكتاب الحالي، في جوهرهِ، محاولة لتقديم فكرة حقوق الإنسان؛ فكـــرة لطفتـــها مشاعر التواضع، وذلك النوع من التقدير لحقيقة التعددية المُشتِتة، والرغبـــة بجعـــل مألوفية الممارسة الاجتماعية مصدراً للإلهام الأخلاقي.

خطة الكتاب:

يتناول الفصل الثاني السياق التاريخي لما سأطرحه من أفكار ومناقشات في فصول الكتاب التالية، ويركز على وجه الخصوص، على التاريخ المثير للفضول لعلاقة علم الأنثروبولوجي واهتمامهِ بحقوق الإنسان - أو احياناً تجاهله لها - في غضون الخمسين عاماً الماضية. أن سردي لهذا التاريخ لا يكشف الكثير عن تطور مفهوم حقوق الإنسان بقدر ما يكشف عن أرث ما بين معرفي محدد. ويخدم هذا السرد التاريخي هدفاً آخر هو التأسيس لمقاربة بديلة لحقوق الإنسان، مقاربة ستأخذ حصتها من النقاش في الفصول التالية، والفصلان الثالث والرابع مُكرسان كلاهما لمناقشة ما بات يُعرف على نطاقٍ واسعٍ بالإسهامين الأكثر أهمية لإشتغالات هذا العلم وجهودهِ في إثراء السجالات والطروحات المعنية بحقوق الإنسان، وهما الجهود البحثية والتنظيرية المعنية بمناقشة مشكلة النسبية، والمحاولات المبذولة، في الآونة الأخيرة، لتوظيف الأبحاث الخاصة بسيرورات حقوق الإنسان بغية التأثير في طرائق فهمنا للثقافة. ان إلقاء نظرة جديدة وفاحصة على مشكلة النسبية ومعاني الثقافة المتعارضة فيما يتصل بممارسات حقوق الإنسان تجعلنا ندرك جملة من الأمور، أهمها لأغراض دراستنا الحالية استمرار المعنيين بحقوق الإنسان في مناقشة هذين الموضوعين وعدم قدرتهم على التوصل إلى إجابات قاطعة بشأنهما. وتسهم فصول الكتاب التالية في إعادة النظر في عمليات تحليل هذهِ الموضوعات وجعلها جزءاً أكثر أهمية من الفكرة العامة التي يطرحها الكتاب حول حقوق الإنسان.

ويحاول الفصلان الخامس والسادس التحليق بعيداً عما يُعدّ الموضوعات الأنثروبولوجية الأكثر تقليدية في داخل مجتمع حقوق الإنسان الأكبر وصولاً إلى أطر تحليلية أوسع وأكثر شمولية، ويؤكد الفصل الخامس قدرة انثروبولوجيا حقوق الإنسان على الإسهام بفاعلية في تعميق فهمنا لأبعاد حقوق الإنسان العابرة للقوميات ومضامينها من ناحية، ومن ناحيةٍ اخرى، فهمنا للطريقة التي أضحت بها هذهِ الحقوق أحد المتجهات الفاعلة والقوية ضمن عالم الأنظمة المعيارية، والتي على الرغم من كونها غُير عالمية، أو "معولمة"، ما زالت تتكشف عن مضامين وتأثيرات تتجاوز حدود الدولة القومية.

ويتناول الفصل السادس حلقة الوصل القائمة بين علم الأنثروبولوجي وبروز (أو إعادة تقديم) ما بات يُعرف بحقوق الإنسان ((الليبرالية المحدثة)) التي تتضمن طبقة الحقوق المتشكلة في المستوى الجماعي (أي المستويات العرقية والأقليات اللغوية، والأمم الكبرى، والشعوب الأصلية)، فضلاً عن الجماعات الاخرى المرشحة لبلوغ المكانة التي تؤهلهم التمتع بحقوق الإنسان، بما في ذلك التمتع بحقوق التنمية الاجتماعية والاقتصادية. كما سأحاول في هذا الفصل تسليط الضوء على وجهة النظر التي تؤكد الدور المحوري الذي أضطلع بهِ علم الأنثروبولوجي في شرعنة حقوق الإنسان الليبرالية المحدثة. والغاية من تناولي لهذا الجانب هو معرفة هل يُعدّ هذا الدور دليلاً على قدرة علم الأنثروبولوجي الكامنة على تطوير نظرية حقوق الإنسان وممارساتها عموماً أم لا؟

وختاماً، يمثل الفصل الأخير مراجعة مثمرة للأفكار والمضامين الرئيسة التي طرحها الكتاب لا بوصفها بديلاً عن الإنخراط الكامل في مناقشة هذهِ الافكار واثرائها كما تطورت في مراحل زمنية مختلفة وبطرائق مختلفة، بل لمنح القارىء احساساً كلياً بكل من طروحات الكتاب الطموح ومناحي القصور الملازمة لها.

هوامش الفصل الأول

1. للمزيد من التفاصيل والنقاشات القيمة عن دراسة باون التي تنـــاول فيهـــا الخطاب القانوني بوصفهِ شكلاً من أشكال التحليل المنطقي الاجتماعي، تُنظر مقالتي "اجتياز الحـــدود: انثروبولوجيـــات القـــانون الجديـــدة"، في مجلـــة الأنثروبولوجيا الأمريكية (2005 ب).
2. في كتابهِ المعنون (الليبرالية ما بعد الكولونيالية)(2002)، لخص الفيلســـوف السياسي دنكان افيسون (Duncan Ivison) جوهر هذهِ الحزمة بالأســـلوب التالي: "ثمة ثلاث قيم ليبرالية مميزة: إن الأفراد والشعوب متساوون على نحوٍ جوهري؛ وأنهم أحرار؛ وأن الترتيبات الاجتماعية والسياسية ينبغي ان تُنظم بطريقة تضمن رفاهية الأفراد والمجموعات بالطريقة التي يتصوروها عنها"(5). وتشكّل هذهِ القيم مجتمعة" ما أصطلح افيسون على تســـميتهِ بـــــ"المؤشر الليبرالي" الذي ينشط في العالم بغية رسم الحدود الخاصة بـــ "بنيـــة الخـــبرة الأخلاقية"(21).

الفصل الثاني

أن تفقد أهميتك
علم الأنثروبولوجي وحقوق الإنسان
تاريخ مثير للفضول

ثمة سببان، في الأقل، يوجبان دراسة العلاقة الملتبسة بين علم الأنثروبولوجي وحقوق الإنسان؛ يتصل اولهما بدور هذهِ الدراسة في تسليط الضوء على بعض الجوانب والإشكاليات الرئيسة ذات الصلة ببروز مشروع حقوق الإنسان في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية؛ وثانيهما، بالطرائق التي جعلت بعض المقاربات السياسية والفلسفية لحقوق الإنسان أقوى من البدائل الاخرى وأشد منها فاعلية. وفي واقع الأمر، ثمة مفارقة لافتة في حقيقة أن النظامين القانوني والأخلاقي اللذين وضعا للحد من التأكيد العنيف على القوة غير المشروعة ضمن منظومة العلاقات الدولية قد أصبحا نفسيهما يُعرفان بوساطة الأشكال المميزة لهذه القوة. ومن المؤمل أن تُسهم دراستنا لموضوع إقصاء علم الأنثروبولوجي عن المراحل المبكرة والتكوينية لمشروع حقوق الإنسان في الكشف عن الآلية التي أضحى بها هذا التحول في الوظيفة ممكناً. وعلى الرغم من أن موضوع الاقصاء هذا عن المراحل التأسيسية الحاسمة لنظام حقوق الإنسان لم يحظ بالعناية الكافية في أوساط مجتمعات حقوق الإنسان ولا في داخل المؤسسات الأكاديمية، ترك هذا الموضوع، وما زال، أثراً بالغاً في مسيرة الحقلين المعرفيين. وكما هو معروف، فقد ترسخت مكانة علم الأنثروبولوجي في منتصف القرن العشرين تقريباً، بوصفهِ المصدر الأبرز والأهم للخبرات العلمية الخاصة بالعديد من الجوانب التجريبية للثقافة والمجتمع بدءاً من القانون إلى أنظمة القرابة ومن الدين إلى الأخلاق.

وبرغم ذلك، وفي اللحظة نفسها التي بلغ فيها علم الأنثروبولوجي بوصفهِ فرعاً معرفياً قمة مشروعيته وثقته بنفسهِ، حُرِمَ هذا العلم من الإسهام المثمر في تعميق فهمنا لما يُعدّ، ولا يزال، الحقيقة العابرة للثقافات المفترضة الأهم: ان أفراد الجنس البشري متشابهون؛ وان هذا التشابه الجوهري في ما بينهم يستلزم اطاراً معيارياً محدداً. وبدا الأمر، آنذاك، كما لو ان كل ما نعرفهُ – أو نعتقد أننا نعرفهُ – عن تطور الإنسان بوصفهِ نوعاً بايولوجياً يتضمن إسهامات من كافة الحقول

المعرفية الاخرى بأستثناء علم الانثروبولوجيا البايولوجية الذي، على الرغم من إقصائهِ، مازال مصراً على تقديم خبراتهِ ومعارفهِ التي ترتبط ارتباطاً مباشراً بالمشكلات المطروحة في هذين الحقلين المعرفيين. ولهذا، نعتقد ان دراستنا لتاريخ علاقة علم الانثروبولوجي بمشروع حقوق الإنسان من شأنها مساعدتنا في فهم أسباب وآليات تطور هذهِ الحقوق بالشكل الذي تطورت عليهِ، وبالتالي، فهم الطرائق التي يُرجح ان تحدث بوساطتها عملية التطور هذهِ في ما لو سُمح للتبصرات والمعارف الأنثروبولوجية بالنهوض بدورٍ أكبر.

غير ان دراسة هذا التاريخ الفكري والسياسي لعلاقة هذين الحقلين المعرفيين لا تمثل محض دراسة أستعادية قيمة فحسب، بل أنها تمثل، في جزء منها في الأقل، مراجعة ضرورية للأفكار التي طرحتها في الكتاب الحالي بشأن الرواية الخاصة بمنظومة حقوق الإنسان المعاصرة التي أُعيد تشكيل اجزائها. ومثلما بيّنت في الفصل الأول، تتمثل احدى الفرضيات الأساسية في الكتاب الحالي في إمكانية، بل وحتمية، توظيف أشكال المعرفة الأنثروبولوجية والإشتغالات العملية بوصفها جزءاً محورياً من مشروع أوسع لتحديد معنى حقوق الإنسان وإمكاناتها المفاهيمية الكامنة. وتكمن المسوغات التي تبرر اعتماد هذهِ الفرضية في أمرين هما ظاهرة الغياب التاريخي لعلم الأنثروبولوجي عن عملية تطور حقوق الإنسان المعاصرة؛ والمحاولات الأخيرة التي بذلها عددٌ من الأنثروبولوجيين فضلاً عن العاملين الآخرين في هذا الحقل المعرفي لتفعيل الدور الذي يضطلع بهِ حقلهم في تطوير حقل حقوق الإنسان بوصفهِ موضوعاً للدراسة وفي الوقت نفسهِ وسيلة مناسبة لممارسة السياسات التحررية. وعلى الرغم من نجاح البعض في الربط بين بعض جوانب هذا التاريخ (للمزيد، أنظر أنغل 2001؛ غوديل 2006 ب؛ 2006د؛ ميسر 1993؛ ولسن ومتشل 2003)، يُعدّ هذا الفصل بمثابة محاولة لتقديم دراسة نقدية متكاملة لهذا الموضوع.

وإذا كان انخراط علم الأنثروبولوجي العام يمثل شرطاً مسبقاً ضرورياً لتطوير حقل حقوق الإنسان المعاصر، فإن السبب في المصادقة على صحة هذهِ المقولة يعود، في جزء منهُ، إلى التزام هذا العلم بوصفهِ فرعاً معرفياً، بالدراسة المنهجية

والمقارنة للممارسات الاجتماعية، وبضمنها الممارسات المعيارية. وعلى الرغم من ذلك، وكما بيّنت مسبقاً، لا يدور هذا الكتاب حول علم الأنثروبولوجي في نفسهِ. بل ان الغاية من دراسة حقوق الإنسان في ضوء التاريخ المضطرب لعلم الأنثروبولوجي هي الكشف عن إمكانات هذه الدراسة العميقة وفي الوقت نفسهِ مناحي القصور الرئيسة فيها. وليس بالضرورة أن يحدث ذلك ضمن حقل الأنثروبولوجي نفسهِ، بل ضمن منظومة حقوق الإنسان التي أُعيد تشكيلها كذلك.

تاريخ مثير للفضول:

في العام 1947، سعت لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة، برئاسة اليانور روزفلت (Eleanor Roosevelt)، إلى طلب المشورة بخصوص بعض الفقرات فيما سيصبح الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في 1948. وقد طُلبت المشورة بطرائق عدة وعبر قنوات مؤسساتية متعددة، أهمها على الاطلاق المنظمة الدولية للتربية والعلوم والثقافة المعروفة أختصاراً باليونسكو. وقد طلبت المنظمة المشورة بشأن الإعلان المقترح لحقوق الإنسان من عددٍ من المؤسسات الأكاديمية، والثقافية وكذلك الأفراد[1].

وعلى الرغم من ان المناخ الكولونيالي العام الذي تأسست في ظلهِ منظمة الأمم المتحدة بعد الحرب العالمية الثانية جعل المحاولات التي بُذلتْ وقتذاك لتحقيق إجماع عالمي على الإعلان بين هيئاتها العاملة أمراً مثالياً في أفضل الفروض، كان الهدف من الجهود الحثيثة التي بذلتها منظمة اليونسكو قبل تبني الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (المعروف أختصاراً بـ UDHR) هو قياس تنوع الآراء العالمية بشأن ما يصفهُ يوهانس مورسنك (Yohannes Morsink) بـ (الاندفاع العدواني) نحو التوصل إلى ((إجماع دولي بشأن حقوق الإنسان)) (1999: 12)[2].

وهكذا، أضحى القول أن الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية (AAA) هي إحدى هذهِ المؤسسات التي طلبت منها منظمة اليونسكو إبداء الرأي في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان من المقولات التقليدية التي يرددها المنتمون إلى حقل

الأنثروبولوجي (للمزيد، يُنظر ميسر 1993). ويعود السبب في ذلك إلى نشر مجلة (الأنثروبولوجيا الأمريكية)، التي تُعدّ اللسان الناطق بأسم الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية، مقالة بعنوان ((بيان بشأن حقوق الإنسان)) في صفحتها الرئيسة، وذلك في تشرين الأول/الثاني، عدد 4، مجلد 49، 1947؛ للإطلاع على نص البيان الكامل، ينظر الملحق رقم 1). ومما يلفت الانتباه في هذا البيان الملاحظة التي تصدرتهُ والتي تُشير إلى قيام الهيأة التنفيذية التابعة للجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية بتقديم مسودة البيان إلى لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة. ولهذا، ليس بمستغرب ظهور هذا البيان في عام 1947، أو لجوء منظمة اليونسكو، ظاهرياً إلى الاستعانة بالجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية طلباً للمشورة بشأن الإعلان العالمي المقترح لحقوق الإنسان[3]. وبحلول اواسط القرن العشرين، تمكنت التيارات الأنثروبولوجية الرئيسة الثلاثة مجتمعة- قد يبدو أختيار مفردة "مدارس" بدلاً من "تيارات" تسمية مبالغ بها في ذلك الوقت- من تدعيم موقفها وترسيخ مكانتها بوصفها أحد المصادر المهمة للمعارف العلمية المعنية بـ "التنوع" وفي الوقت نفسهِ "الوحدة" اللذين يميزان الثقافة والمجتمع البشريين[4].

بيد ان الأدلة العملية تشير إلى كون الجزء الأكبر من الحكمة التقليدية حول بيان حقوق الإنسان خاطئاً. فهناك، في سبيل المثال لا الحصر، التساؤلات الخاصة بطبيعة العلاقة الفعلية بين منظمة اليونسكو، ولجنة حقوق الإنسان، والجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية. وكما ذكرت في أعلاه، فقد طُلِب من الجمعية بوصفها ممثلاً عن علم الأنثروبولوجي – إبداء النصح والمشورة بشأن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان؛ وهذا بالضبط ما فعلته الجمعية عبر واحدٍ أو اكثر من اعضائها في عام 1947. واعقب ذلك مباشرة نشر (بيان حقوق الإنسان) الذي أعدتهُ الجمعية في مجلة (الأنثروبولوجيا الأمريكية)، وفي الوقت نفسهِ قيام الهيأة التنفيذية التابعة للجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية بتقديمهِ إلى لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة.

وعلى الرغم من ذلك، وطبقاً لدائرة السجلات الأنثروبولوجية الوطنية الأمريكية[5]، ليس ثمة وثيقة رسمية تؤكد تقدم منظمة اليونسكو بطلبٍ إلى الجمعية

الأنثروبولوجية الأمريكية تطلب فيها النصح والمشورة بشأن الإعلان العالمي المقترح لحقوق الإنسان. وبدلاً من ذلك، يبدو ان منظمة اليونسكو قد أتصلت بعالم الأنثروبولوجيا الأمريكي، ملفيل جان هيرسكوفيتس (1895-1963) (Melville Jean Herskovits) بصفتهِ رئيساً للجنة التعاون الأنثروبولوجية الأمريكية التابعة لمجلس البحث القومي (NRC)، وهو المنصب الذي باشر العمل بهِ في 1945. وكان هيرسكوفيتس أحد اعضاء الهيأة التنفيذية التابعة للجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية ورئيسا لقسم الأنثروبولوجي في جامعة نورث وسترن في ذلك الوقت؛ وقد تتلمذ على يد فرانز بواس في جامعة كولومبيا حيث نال درجة الدكتوراه في علم الأنثروبولوجي في عام 1923. وعلى الرغم من ان بحوث هيرسكوفيتس ومؤلفاتهِ تقدمان صورة نظرية وسياسية أكثر تعقيداً مما كان متوقعاً، ليس ثمة شك في ان توجههُ نحو دراسة الثقافة والمجتمع قد تأثر كثيراً بسعة أطلاعهِ وتمرسه في ما يُعرف بالخصوصية التاريخية الأمريكية؛ وهي المقاربة الأنثروبولوجية التي طورها بواس والتي تركز على دراسة آليات تطور تقاليد ثقافية معينة ضمن سياقاتها التاريخية (يُنظر للمزيد ستوكنغ 1989).

وبفضل عنايتهم الشديدة-الاتنوغرافية في طبيعتها- وتركيزهم على دراسة ثقافات معينة ضمن مساراتها التاريخية الفريدة، أصبح علماء الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكان مقترنين برؤية مميزة فيما يتصل بالظواهر الاجتماعية. وثمة جانبان في هذه الرؤية يرتبطان ارتباطاً مباشراً بتاريخ علاقة علم الأنثروبولوجي بحقوق الإنسان. وأول هذين الجانبين هو الدور الذي أضطلعت بهِ الدراسة المفصلة لثقافات معينة ضمن التاريخ البشري في الكشف عن الطرائق التي عُدّت فيها ابعاداً معينة من الثقافة أمثال القانون، والسياسة، والدين، والأخلاق نتاجاً لعملية تطور متموقعة تاريخياً؛ عملية لا يمكن فهمها بصيغ عامة أو من طريق استعمال الفئات التحليلية العالمية. ويُرجح وجود ((أنماط الثقافة))، مثلما وصفتها روث بيندكت، إحدى مريدات بواس؛ غير أن هذهِ الأنماط لم تكن سوى خطوط عامة تقريبية، وطرائق لوصف الحقيقة القائلة ان الثقافات جميعاً هي في واقع الأمر ثقافات قد نُمِطت كلٌ بطريقتهِ الخاصة. ومحتوى هذهِ الأنماط أو المظاهر التي تجعل ثقافة معينة

ثقافة "يابانية" في سبيل المثال، لا ثقافة "نرويجية" يُعدّ نتاجاً لنطاق كامل من الاحتمالات التاريخية التي لا يمكن إعادة إنتاجها قط ولا التنبؤ بها في دراستنا للأزمان والأماكن الاخرى.

ولم يكن الأمر يتطلب سوى خطوة قصيرة واحدة للانتقال من هذهِ المقاربة التجريبية في جوهرها إلى مقاربة اخرى أكثر معيارية: فإذا كانت كل ثقافة فريدة في نفسها لجهة تمثيلها نتاجاً لسياق تاريخي محدد ومبنية على الظروف العامة، إذن ليس بالإمكان تقييم الثقافات أو قياسها بالاستناد إلى حزمة من المقاييس التي يمكن إيجاد مسوغ لها بطريقة لا تُشكل، في نفسها، جزءاً من تراث ثقافي بعينه أو جزءاً من عملية التفاعل والتداخل بين التقاليد الثقافية. وهذا المضمون المعياري للخصوصية التاريخية الأمريكية هو ما يُعرف على نطاقٍ واسعٍ بـ ((النسبية الثقافية)). وعلى الرغم من تكريسي فصلاً كاملاً، هو الفصل الثالث، لمناقشة معضلة النسبية الثقافية وعلاقتها بحقوق الإنسان، من الأهمية بمكان في هذهِ المرحلة ملاحظة صعوبة فهم طبيعة رد الفعل الذي أبداه هيرسكوفيتس حيال فكرة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان إلا بعد وضعهِ ضمن هذا التراث النظري والأخلاقي الأوسع في الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية.

أما ثاني هذين الجانبين فيتصل بكل من البعد السياسي الذي يميز الخصوصية التاريخية الأمريكية وطبيعة علم الأنثروبولوجي الذي يمارسهُ، ويعمل على وقفهِ أتباع بواس ومريدوه. وعلى الرغم من إيمان بواس الراسخ ان علم الأنثروبولوجي هو العلم المختص بدراسة ((الجنس البشري))، فإنه يؤمن، بالقدر نفسهِ، ان هذا العلم يؤدي وظيفة اجتماعية قيمة لجهة توثيقهِ ثراء الثقافات التي أما كانت واقعة ضحية لمخاطر التدمير والأنقراض، واما لإساءة فهم الآخرين لها، وأما وقعت ضحية للأمرين كليهما[6]. وكان علم الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكي- وبدرجة أقل منهُ علم الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطاني والفرنسي- معنياً على نحوٍ خاصٍ بدراسة أوضاع ما يمكن وصفه حالياً بالجماعات المهُمشة أو الثانوية. وهذا الاهتمام من جانب علم الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكي كان نتاجاً للإملاءات الابستمولوجية (المعرفية) والسياسية ضمن علم الأنثروبولوجي الأمريكي العام ومن

قبل بعض علماء الأنثروبولوجي[7]. ولهذا، وعندما اتصلت منظمة اليونسكو بهيرسكوفيتس بوساطة لجنة التعاون الأنثروبولوجي الدولية التابعة لمجلس البحث القومي، أنعم هيرسكوفيتس النظر في الطرائق التي قد يُسهم بوساطتها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في التأثير في التقاليد الثقافية والوضع السياسي لتلك الجماعات السكانية البعيدة، على ما يبدو، عن شبكة القوى السياسية، والقانونية، والاجتماعية التي تقف وراء الباعث "العدواني" الذي يدعو لإقامة نظام دولي لحقوق الإنسان.

وعلى الرغم من ان السبب الرئيس الذي دعا منظمة اليونسكو إلى الاتصال بهيرسكوفيتس هو رئاسته للجنة التعاون الأنثروبولوجية التابعة لمجلس البحث القومي، والتي تهدف إلى تعزيز آواصر العلاقة والتعاون بعلم الانثروبولوجي العام (المعني بتوظيف المعارف الأنثروبولوجية في السجالات العامة القيمة)[8]، من الأهمية بمكان، تاريخياً، الإقرار ان هذهِ اللجنة التابعة لمجلس البحث القومي قد عملت بوصفها إحدى لجان الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية، أو في الأقل حرصت على تنسيق جهودها ونشاطاتها مع الهيأة التنفيذية التابعة للجمعية[9]. ومما تجدر الاشارة له أن أغلبية اعضاء اللجنة التابعة لمجلس البحث القومي في أواسط اربعينيات القرن العشرين كانوا أعضاءً في الجمعية الانثروبولوجية الامريكية كذلك، (في 1946، العام الذي سبق تقديم هيرسكوفيتس مسودة بيان حقوق الإنسان)[10]، ومنهم الرئيس السابق للجمعية، روبرت لاوي(Robert Lowie) الذي ترأسها في 1935، وإحدى الرئيسات اللاحقات، فردريكا دي لاغونا (Frederica do Laguna) التي تولت رئاسة الجمعية في 1967.

وبرغم ذلك لم تكن الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية، طبقاً لما تذكرهُ السجلات الوثائقية، الجهة الأولى التي خاطبتها منظمة اليونسكو، بل ان اللجنة التي ترأسها هيرسكوفيتس والتابعة لمجلس البحث القومي هي الجهة التي طلبت منها المنظمة تقديم المشورة والرأي الأنثروبولوجيين بشأن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان[11]. وهكذا شرع هيرسكوفيتس بالإعداد لبيانهِ الخاص بحقوق الانسان في مطلع العام 1947؛ وكانت الخطوة التي أتخذها هي التشاور مع بعض من قياديّ

الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية بشأن أهداف البيان ومسوغات كتابتهِ. وبحلول شهر حزيران عام 1947، كان هيرسكوفيتس قد أرسل سلفاً مسودة البيان إلى منظمة اليونسكو بالنيابة عن نفسهِ ولجنة الأنثروبولوجي التابعة لمجلس البحث القومي. وتزامن ذلك مع قيام رالف بيلز (Ralph Beals)، أحد اعضاء الهيأة التنفيذية التابعة للجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية بالكتابة إلى رئيسها آنذاك، كلايد كي مابن كلاكهون (Clyde Kay Maben Klukhohn)(1905-1960) مشفوعة بالتوصية بتبني الهيأة التنفيذية لبيان (حقوق الإنسان) الصادر عن هيرسكوفيتس ونشرهِ في الصفحة الأولى في العدد القادم من مجلة (الأنثروبولوجيا الأمريكية)[12]. ولتأكيد الأهمية التي توليها الهيأة التنفيذية لهذا البيان، أوصى بيلز بضرورة أن تتولى الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية إعادة طبع الف نسخة اخرى منه (بأغلفة خاصة) للتعريف به وتأكيد علاقته بحقل حقوق الإنسان.

وعلى الرغم من نشر البيان في مجلة (الأنثروبولوجيا الأمريكية) في آواخر 1947 مع ملاحظة تفيد تقديمهِ إلى منظمة اليونسكو، يعتقد البعض بإمكانية النظر إلى هذين الأمرين بوصفهما مصادقة، فعلية على ما فعلهُ هيرسكوفيتس سلفاً قبل ستة أشهر تقريباً[13]. وعلى الرغم من شعور هيروسكوفيتس بالسعادة لقرار الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية إعادة طبع بيان حقوق الإنسان، ليس ثمة ما يدل، عملياً، على قيام اعضاء لجنة حقوق الإنسان بمناقشة البيان أو التطرق اليهِ في اجتماعاتها ومداولاتها. وفضلاً عن ذلك، وعلى الرغم من تشكيل الجمعية منظمة أصغر بكثير وأقل تمثيلاً في اواسط القرن العشرين، واصلت الجمعية عملها بموجب نظامها الداخلي الديمقراطي، إذ كان اعضاؤها يملكون الحق في التصويت على المشاريع والمبادرات المقترحة[14]. ومما يلفت الانتباه عدم عرض بيان حقوق الإنسان على الاعضاء للتصويت عليه؛ وبأستثناء المراسلات التي تمت بين عددٍ من اعضاء الجمعية رفيعي المستوى، ليس ثمة ما يدل على معرفة اعضاء الجمعية بمضمون البيان حتى نشرهِ في المجلة.

وهذا يجذب الانتباه إلى جانبٍ آخر من جوانب سوء الفهم الذي احاط بالعلاقة بين علم الأنثروبولوجيا الأمريكية - بوصفهِ ممثلاً للأنثروبولوجيا بعامة -

وحقوق الإنسان. ففي دراستهِ التاريخية، المميزة في جوانبها الاخرى، عن ((بدايات، وأهداف، وإعداد مسودات)) الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، أسهم تركيز مورسنك على الدور الذي اضطلع بهِ بيان حقوق الإنسان الذي أعلنتهُ الجمعية الانثروبولوجية الأمريكية في خلق- انطباع خاطئ - وربما شائه - عن التأثير الذي مارسهُ هذا البيان، وبالتالي علم الأنثروبولوجي نفسهِ، في ظهور منظومة حقوق الإنسان في مرحلة ما الحرب العالمية الثانية. وفي واقع الأمر، أستهل مورسنك دراستهِ بشرحٍ مفصلٍ لمضمون البيان ألمحَ فيهِ إلى اعتقادهِ أن لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة كانت عازمة على المضي في عملها على الرغم من الأعتراضات والانتقادات التي تضمنها البيان. وطبقاً لمورسنك، فقد أستلمت ((لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة مذكرة تفصيلية من الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية في عام 1947)) (1999: ix). وبعد مراجعتهِ أجزاءً مختلفة من البيان، لاحظ مورسنك أن معدّي مسودة الإعلان العالمي قد مضوا قدماً في عملهم على الرغم من هذهِ التحذيرات))(1999: x). ولكن، وكما اوضحت الدراسة التاريخية المفصلة التي أعدّها مورسنك عن عملية كتابة مسودة الإعلان، يُرجح ان البيان - حتى في حال تسلم اعضاء لجنة حقوق الإنسان لهُ بطريقة تقنية ما- أما بالنيابة عن مجلس البحث القومي، وأما فيما بعد بالنيابة عن الهيأة التنفيذية التابعة للجمعية الانثروبولوجية- لم يلعب دوراً أساسياً يُذكر في عملية الإعداد لكتابة مسودة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

وقدم مورسنك في دراستهِ تحليلاً للمراحل السبع التي أستغرقتها عملية إعداد مسودة الإعلان، ثم تبني الجمعية العامة الثالثة التابعة للأمم المتحدة لهُ في كانون الأول عام 1948. وكان الأعضاء السبعة عشر في لجنة حقوق الإنسان من الدول الأعضاء في الأمم المتحدة حصراً. وقد شُكلت لجنة إعداد مسودة الإعلان المؤلفة من ثمانية أعضاء من مجموعة السبعة عشر عضواً نفسها. وارتآى مورسنك تقسيم الأعضاء الذين لعبوا دوراً رئيساً في إعداد المسودة على مجموعتين هما (المجموعة المركزية الرئيسة) و(مجموعة مُعدّي المسودة المساعدة). وتألفت المجموعة الأولى من ستة اعضاء فحسب، هم على التوالي الكندي جون ب. همفري(JOHN

P.HVMPHREY) أستاذ القانون وأول مسؤول عن مشروع حقــوق الإنســان التابع لسكرتارية الأمم المتحده[15]؛ والمحامي الدولي والدبلوماسي الفرنسي رينيــة كاسن (Rene Cassin)؛ والباحث الصيني الحاصل على دكتوراه في العلوم التربوية من جامعة كولومبيا، بنغ – شــون تشــانغ (Pang - Chan Chang)؛ واســتاذ الفلسفة في الجامعة الأمريكية في بيروت الحائز على درجة الدكتوراه من جامعــة هارفرد، تشارلس حبيب مالك (Charles Habit Malik)؛ والقاضي العســكري التشيلي والأستاذ السابق لما يمكن تسميته بالعلوم العسكرية[16]، هرنان سانتا كروز (Hernan Santa Cruz)؛ والمحامي الروسي الذي عمل سفيراً للأتحاد السوفيتي في بلجيكا في أثناء إعداد مسودة الإعلان العالمي، الكســي بــافلوف (Alexie p. Pavlov)، واخيراً اليانور روزفلت (Eleanor Ro asevelt)، سيدة أمريكا الأولى السابقة ورئيسة كل من الهيأة ولجنة إعداد المسودة[17]. ومن بين هــذهِ المجموعــة الصغيرة كان همفري هو المبادر إلى تقديم اول مسودة اساسية للإعلان العالمي.

أن انعام النظر في التركيبة المهنية للمسؤولين عن إعداد المسودة الرئيســة هــذه ستساعدنا في فهم السبب في ظهور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بالشــكل الــذي ظهر عليهِ. إذ تتألف المجموعة من ثلاثة من المختصين بالقانون، وأستاذيّ فلسفة وعلوم تربوية (درس وعمل كلاهما في المؤسسات الأمريكية)، وإحــدى ســليلات العائلــة الأمريكية الحاكمة. وبالنظر إلى ان همفري، المحرك المحوري الرئيس والشخصية الأبــرز في مجموعة مُعدّي مسودة الإعلان المركزية، كان يشغل كرسي غيل للقانون الروماني في جامعة مكفيل في أثناء تكليفه بالعمل في الأمم المتحدة، ليس بمستغرب عدم ايــرادهِ لبيان حقوق الإنسان الذي تولى اعدادهِ ونشرهِ كل مــن مجلــس البحــث القــومي والجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية – والذي، كما سنلاحظ في أدناه – يعــبر عــن وجهة نظر ورؤية للعالم تتعارض على نحوٍ جذري تقريباً مع وجهة النظر المتضــمنة في الإعلان العالمي، في قائمة المصادر التي أستند اليها (أو غيرهِ من اعضــاء المجموعــة) في اثناء كتابة مسودة الإعلان العالمي (ولو لمجرد دحض محتوى البيان وإنكار ادعاءاته).

وعلى فرض تسليمنا بالرأي القائل ان الدور الذي أضطلع بهِ بيــان حقــوق الإنسان كان محدوداً – أو أنهُ، على الأرجح، لم يلعب دوراً قط– في المــداولات

الخاصة بإعداد مسودة الإعلان العالمي، فإن موقع البيان ودوره المفترض لم يسلما من سوء الفهم والتفسير حتى في أوساط الأنثروبولوجيين أنفسهم. وفيما عدا كتاباتي الأخيرة حول العلاقة بين علم الأنثروبولوجي وحقوق الإنسان (يُنظر غوديل 2006ب، 2006د، 2009ب)، ثمة محاولتان جادتان آخريتان لتوصيف تاريخ هذه العلاقة، قام بهما عالم الأنثروبولوجي الن ميسر (1993)، وأستاذة القانون كارن أنغل (2001). والجانب الملفت للأنتباه في هذين المؤلفين تجاهلهما كليهما الحديث عما اعتقد أنه الأنطباع الخاطئ الذي ساد بشأن الظروف التي احاطت بعملية إنتاج كتابة البيان، والأهم تأثير البيان نفسهِ في علماء الأنثروبولوجي الذين كان يمكن لهم - لو اتيحت لهم الفرصة- المشاركة بفاعلية أكبر في تطوير نظرية حقوق الإنسان وممارساتها في المرحلة التي تلت الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

وعلى الرغم من اعتمادهما على برامج مختلفة ومقاربتهما قضايا حقوق الإنسان على وفق وجهات نظر مختلفة، نزع كل من ميسر وانغل نحو قراءة التاريخ المبكر لعلاقة علم الأنثروبولوجي بحقوق الإنسان على وفق المعطيات التي أسفر عنها تاريخهما الأكثر حداثة. إذ تحدثت انغل، في سبيل المثال، عن شعور علماء الانثروبولوجي بـ ((الحرج والارتباك)) منذ صدور البيان في 1947 (2001: 536). وكانت أكثر صراحةً في حديثها عن تأثير البيان في الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية نفسها. وحول ذلك، قالت أن البيان ((كان سبباً في شعور الجمعية الانثروبولوجية الأمريكية بالكثير من الحرج والارتباك، بل وحتى الخجل في غضون السنوات الخمسين الماضية. وفي واقع الأمر، يلاحظ كثرة أستعمال مفردتيّ (الإرتباك والحرج) عند الحديث عن البيان))(541).

وتتمثل المشكلة التي أود تنبيه القارئ اليها في أنهُ بأستثناء التعليقات القصيرة الثلاثة على البيان التي أعقبت نشرهِ بقليل (بارنيت 1948؛ ستيوارد 1948؛ بينيت 1949)، يلاحظ اختفاء كل من البيان؛ والأهم حقوق الإنسان، من شاشة الرادار الانثروبولوجي لمدة اربعين عاماً تقريباً. وبكلمات اخرى، من الصعوبة بمكان إثبات أن بيان حقوق الإنسان قد سبب شعوراً واسع النطاق بالخجل والارتباك

بعد نشرهِ. وفي واقع الأمر، كان الفتور واللامبالاة أهم ما يميز ردود الأفعال حياله سواء في المرحلة التي أعقبت نشرهِ مباشرةً أم العقود التالية التي شهدت بروز منظومة حقوق الإنسان الدولية، وفي نهاية المطاف، الحقوق العابرة للقوميات. كيف ولماذا حدث ذلك؟ هذا ما سنتناوله في مباحث الفصل التالية. وبرغم ذلك، تبقى حقيقة ان علم الأنثروبولوجي الأمريكي، ناهيك عن الحقل المعرفي الأم، لم يلعب دوراً يذكر في تطوير نظرية حقوق الإنسان أو ممارساتها المؤسساتية في العقود التي تلت الحرب العالمية الثانية، ماثلة للعيان لا يمكن لأحدٍ إنكارها.

بيان حقوق الإنسان الذي أعده ملفيل هيرسكوفيتس:

لقد تحدثت سلفاً عن الأخطاء الكثيرة المتضمنة في الحكمة التقليدية الخاصة ببيان حقوق الإنسان، ناهيك عن ما شاب العلاقة المبكرة بين علم الأنثروبولوجي وحقوق الإنسان من سوء فهم وتفسير، سواء في ما يتصل بالتفاصيل التي احاطت بأصل البيان، أم في تأثيرهِ في كل من علم الأنثروبولوجي والشخصيات الرئيسة التي نهضت بدورٍ بارزٍ في المراحل المبكرة لتطوير منظومة الحقوق في سنوات ما بعد الحرب، أم في التعتيم المزعوم الذي أسهم نشر البيان في القائهِ على العلاقة بين علم الأنثروبولوجي وحقوق الإنسان في العقود التي تلت هذهِ السنوات التكوينية المبكرة من عمر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. ولكن ماذا عن البيان في نفسهِ؟ فبصرف النظر عن التفاصيل التي احاطت بعملية كتابتهِ ونشرهِ والتأثير المحتمل الذي مارسهُ، ماذا عن مضمونه؟ لسوء الحظ، تعرض البيان، حتى في هذهِ الجوانب المحورية، إلى اساءة فهم عميقة. إذ تُعدّ الطريقة الأكثر شيوعاً التي فسر المعنيّون بحقوق الإنسان بوساطتها مضمون البيان، ولاسيما الباحثين الذين أعادوا كتابة التاريخ المبكر لعلاقة علم الأنثروبولوجي بحقوق الإنسان بغية ترسيم الحدود الفاصلة بينهما، مثالاً نموذجياً عن النسبية الثقافية التي فقدت عقلها؛ أنها إساءة فهم وسوء تفسير لا يمكن تبريرهما سيما في ضوء الأحداث التي أسفرت عن تأسيس الأمم المتحدة، والإندفاعة (العدوانية) لإنشاء نظام سياسي وقانوني دولي مبني على حقوق الإنسان العالمية.

في السياق نفسهِ كتب اشعيا برلين في دراساتهِ العديدة التي تناول فيها طبقة الانتلجنسيا الروسية [طبقة المفكرين] في القرن التاسع عشر أن أهم ما يميز مجموعات الشباب الساخط والمتذمر الذي سيحمل راية الثورة والتغيير فيما بعد هو ميلهم إلى استعارة الأفكار من دول أوربا الغربية، ثم حملها إلى اقصى حدودها العبثية والعنيفة. وهذهِ بالضبط هي الطريقة التي يوصف بها بيان حقوق الإنسان الذي أعده هيرسكوفيتس في غالب الاحيان. صحيح، أن الجميع يشهد لهُ بحسن النوايا؛ وصحيح ان الغاية من تطوير النسبية الثقافية هو إتخاذها حاجزاً فكرياً بوجه الحركة الكولونيالية، والعرقية، وجميع الأنظمة الاخرى التي تسعى إلى قمع شرائح بشرية معينة وفي الوقت نفسهِ الإعلاء من شأن شرائح اخرى؛ وصحيح إن مبادئ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لا يمكن فهمها بمعزل عن المصالح السياسية والاقتصادية المقترنة بمراحل نشوئها وتطورها، كل ذلك صحيح؛ ولكن ماذا عن النازيين[18]؟ كيف تمكن الأنثروبولوجيون من توظيف خبراتهم ومعارفهم لمحاربة النازيين في اثناء الحرب (في واقع الأمر، أشترك عددٌ كبيرٌ من الأنثروبولوجيين في مقاومة النازيين، كلٌ حسب موقعهِ وصفتهِ المهنية)، على حين يفتقرون الأساس الأخلاقي الشرعي الذي يسمح لهم القيام بذلك؟ ألا ينبغي تجاهل الانتقادات التي وجهتْ إلى بيان حقوق الإنسان بوصفها أما سوء تطبيق لبعض أفكار البيان الخاصة بالتنوع الثقافي، وأما لانطوائها على منطقٍ مغلوطٍ، واما لتضمنها الأمرين كليهما؟

ويبدو ان البيان الذي أعده هيرسكوفيتس (ثم البيان الذي نشرته الجمعية الأنثروبولوجية) أكثر تعقيداً وثراءً مما توحي بهِ الأفكار العامة المغلوطة عنهُ. إذ يحتوي البيان على ثلاثة نقودات متميزة للإعلان العالمي المقترح لحقوق الإنسان. وبالإمكان تقسيم هذهِ النقودات على ثلاثة أنواع هي: النقودات الابستمولوجية (المعرفية) والتجريبية، والأخلاقية. إذ لاحظ هيرسكوفيتس انه بما أن لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة كانت مهتمة بجمع الآراء عن حقوق الإنسان من منظورات ومقاربات معرفية متباينة، كان لزاماً عليهِ دراسة فكرة حقوق الإنسان العالمية بوصفهِ عالماً. وبما أن ((العلوم التي تتعامل مع الثقافة البشرية)) (الجمعية

الأنثروبولوجية الأمريكية 1947: 539) لم تكن قد طورت مناهج لتقييم القائمة المقترحة بحقوق الإنسان في ضوء علاقة الأخيرة وموقعها في شبكة الأنظمة القانونية والأخلاقية العديدة القائمة في العالم، والتي يبدو البعض منها متعارضاً مع بعض الفقرات الواردة في قائمة الحقوق التي وضعتها اللجنة، لم يتمكن علم الأنثروبولوجي من توفير الأدوات الضرورية للبرهنة على - أو دحض - مصداقيتهِ العلمية. وعلى الرغم من تحاشي هيرسكوفيتس ذكر الفيلسوف البريطاني جيريمي بنثام (Jeremy Bentham) (1748- 1831) بالأسم في معرض حديثه عن العائق الابستمولوجي الذي وقف حائلاً دون مصادقة علم الأنثروبولوجي الكاملة على حقوق الإنسان، ألمح هيرسكوفيتس إلى نقد أقدم بكثير، نقد مقترن برفض بنثام النفعي للحقوق الطبيعية[19].

غير ان هيروسكوفيتس ناقش جانبيّ المشكلة كليهما، مفترضاً، إمكانية توظيف الأدلة الأنثروبولوجية للبرهنة على صحة (أو عدم صحة) الإعلان المقترح لحقوق الإنسان. وكما بينّ على نحوٍ واضحٍ ومعقول:

في غضون الخمسين عاماً الماضية، دأب الأنثروبولوجيون في أبحاثهم ودراساهم التي أجروها في أوساط الشعوب التي تعيش في انحاء العالم كافة، في توثيق الطرائق المتنوعة التي اعتمدها البشر لحل مشكلات تأمين المعيشة، والحياة الاجتماعية، والتنظيم السياسي للحياة الجماعية، وبلوغ حالة من الانسجام والتناغم مع الكون، وإشباع الميول الجمالية. ويحقق أفراد الجنس البشري جميعهم هذه الاهداف. غير أنه ليس ثمة أثنان منهم يفعلان ذلك بالطريقة نفسها، بل أن بعضهم يستعملون وسائل تختلف اختلافاً جذرياً عن احداها الآخر (الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية 1947: 540).

وقد عُدّ هذا القول تعبيراً صارماً ودوغمائياً عن النسبية الثقافية الساعية لضمان كل شيء بأستثناء ضمان أن هيرسكوفيتس سيرفض فكرة حقوق الإنسان العالمية. غير ان ما تعرض للتجاهل في هذهِ المرحلة هو ما برز بعد ذلك بقليل. فالمشكلة الحقيقية، طبقاً لهيرسكوفيتس تكمن في ان المقترحات الخاصة بحقوق الإنسان (التي قُدِمت لحد الآن)، ولأسباب سياسية واقتصادية، قد وضِعت لتحقيق

الأهداف الخطأ، وأستندت إلى مجموعة خاطئة من الفرضيات. وبحسب ما قالهُ هيرسكوفيتس، فقد وضِعت ((تعاريف الحرية، والمفاهيم الخاصة بطبيعة حقوق الإنسان، وأمثالها، في حدود ضيقة [تلائم مصالح الأطراف التي وضعتها- المترجمة]. في مقابل ذلك، تعرضت المقترحات البديلة لأنتقادٍ قاسٍ وعنيفٍ؛ وقُمِعتْ في المواقع التي أُريد فيها التحكم بالشعوب غير الأوروبية. وقد أصر معدّو المقترحات على تجاهل مناحي التشابه الجوهرية بين الثقافات، على نحوٍ ثابت)) (540). وبكلمات اخرى، يبدو هيرسكوفيتس، هنا، ميالاً إلى تأكيد حقيقة ان السؤال التجريبي الخاص بتحديد طبيعة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي يمكن ان يحظى بالمقبولية والشرعية عبر الثقافات، والذي يُعبر عن -وفي الوقت نفسهِ يُشفر- مناحي التشابه الجوهرية هذه ما زال مطروحاً لم يُحسم بعد. ويلاحظ ان مقترحات العام 1947 الانكلوأوروبية التي اضحت فيما بعد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لم تلق بالاً لمناحي التشابه هذهِ التي لم يحدد هيرسكوفيتس طبيعتها - ولهذا نزعت نحو رفضها وتجاهلها.

وفي الختام، طرحَ هيرسكوفيتس، وربما هذا هو الأهم، عدداً من الاعتراضات والانتقادات الأخلاقية على الأقتراح الخاص بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي تقدمت بهِ الأمم المتحدة. وقد تعرض هذا الأنتقاد، أكثر من أي شيء آخر، إلى التجاهل في أثناء الحملة اللاحقة لإهمال الجهود التي بذلها هيرسكوفيتس بوصفهِ المكافئ الأنثروبولوجي لأحد أولئك الثوريين الروس الذي عجز عن تطبيق مبادئه المجردة على أرض الواقع والوصول بها إلى نتائجها المنطقية وفي الوقت نفسهِ العبثية.

وبصرف النظر عن جوهر النقودات الأخلاقية التي تضمنها بيان حقوق الإنسان، تشير هذه النقودات مجتمعةً إلى حقيقة أساسية تخص البيان لم يجرِ الانتباه لها من قبل، هي تمثيلهِ فعلاً دالاً على الشجاعة الأخلاقية والفكرية. تخيل معي أيها القارئ السياق العام الذي شكل الحاضنة الرئيسة للإعلان العالمي؛ إذ أسهمت محاكمات نورمبيرغ فضلاً عن الأحداث الاخرى في الكشف عن فظائع الهولوكوست وأعمال العنف التي شهدتها أجزاء واسعة من العالم في الحرب العالمية الثانية[20]؛ وتزامن ذلك مع توصل القوى الدولية الرئيسة إلى إتفاق عام بشأن نظام

قانوني وسياسي دولي يستند إلى أحد مقترحات حقوق الإنسان المطروحة؛ وخلف كل ذلك مسارعة العديد من الباحثين، والخبراء، والقادة السياسيين والشخصيات العامة المؤثرة إلى عرض خدماتهم رغبةً منهم في الإسهام في إنشـاء هـذا النظـام القانوني والسياسي الجديد.

وبرغم كل ذلك، عقد هيرسكوفيتس (ومن بعدهِ الهيأة التنفيذية التابعة للجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية) العزم على الانشقاق. فبدلاً من العمل بوصفهِ أداةً لمناهضة الفاشية وكافة أشكال القمع المستعملة ضد الضعفاء، سينـزع إعـلان حقـوق الإنسان، في نهاية المطاف، وبصرف النظر عن سلامة مقاصدهِ، نحو تحقيق العكـس؛ إذ سيغدو منهجاً يُستعمل ((لتنفيذ مخططات الإستغلال الاقتصادي و.... وحرمـان ملايين البشر في انحاء العالم، ولاسيما في المناطق التي لم يكن التوسـع الأوروبـي والأمريكي فيها يعني [سلفاً] الاستئصال الفعلي للسكان، من حقهم الطبيعي في إدارة شؤونهم)) (الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية 1947: 540). ولم يكن هذا الشـعور بالقلق حيال طبيعة الإعلان مستقبلياً فحسب، إذ أستند هيرسكوفيتس إلى التاريخ في طرحهِ لفكرتهِ القائلة أن إعلانات حقوق الإنسان هي عادةً أغطية قانونية لـتمكين جماعة بشرية ما من قمع جماعة أخرى. مثال على ذلك ((كان يمكـن للأمـريكيين الذين كانوا هم أنفسهم مالكي عبيد أن يكتبوا إعلان الاستقلال الأمريكي أو قانون الحقوق الأمريكي))؛ وبالمثل، لا يمكن للثورة الفرنسية التي نادت بحقوق الإنسان ان تكتسب الشرعية اللازمة الا عندما يتوسع نطاق هذهِ الحقوق لتشمل ((المستعمرات الفرنسية التي تعتمد نظام إستملاك العبيد)) (542).

وبصرف النظر عن الإجماع الدولي المتنامي، والأهداف المعلنة لما يُعتقد أنـهُ لجنة حقوق إنسان متنوعة وممثلة (وعلى نحوٍ أعم، الأمم المتحدة)، وبصرف النظر عن الطبيعة الديمقراطية لميثاق حقوق الإنسان، رفض هيرسـكوفيتس ان يـرى في الإعلان المقترح لحقوق الإنسان أي شيء آخر خلا مجموعـة مـن الطموحـات والتطلعات التي وضِعت ((على وفق مقاييس ثقافة واحدة فحسـب))(543)[21]. ويبينّ هيرسكوفيتس ان ((اعلاناً محدوداً كهذا من شأنه إقصاء أكثر منـهُ إفـادة مجموعات كبيرة من الناس – بسبب – لا على الرغم من– ادعاءاته بالعالمية)).

وفصول الكتاب التالية معنية، بدرجات متباينة، بمناقشة أفكار هيرسكوفيتس بأسلوب إستعادي. وسنكتشف في معرض تسليطنا الضوء على المقاربات البديلة لحقوق الإنسان أن اعتراضاته كانت محددة وثاقبة في آن معاً. ولكني سأعود الآن، ولأسباب عملية، إلى مناقشة علاقة علم الأنثروبولوجي بحقوق الإنسان.

سنوات الشتات:

بعد العام 1948، برز نظام حقوق الإنسان الدولي على نحوٍ متعثر واعترضت سبيله صعوبات عدة. ويعود ذلك في جزء منهُ إلى املاءات عالمٍ الحرب الباردة ثنائي القطبين الذي فرض مجموعة كاملة من المعوقات السياسية والايديولوجية، والثقافية على ما يمثل رؤى متعارضة للشؤون الدولية. وهكذا، وعلى الرغم من تعبير اليانور روزفلت عن أملها في إمكانية ترجمة فكرة حقوق الإنسان على أرض الواقع وعلى طول ما أسمتهُ ((الكروم المثيرة للفضول)) الواقعة خلف أسوار الدول والايديولوجيات القمعية، للوصول إلى الشرائح السكانية الأكثر حاجةً إلى الامتيازات وأنواع الحماية التي توفرها الحقوق، لم يكن تحقيق حلمها بالأمر الهين، ولذا كان لابد ان يؤجل (كوري 1998). في أثناء ذلك، كان الأنثروبولوجيون يشاركون بفاعلية في تطوير المؤسسات والنظم المعرفية في مرحلة ما بعد الحرب بأستثناء تلك المعنية بحقوق الإنسان. ويُعدّ الدور التأسيسي الذي أضطلع بهِ الأنثروبولوجيون، ولاسيما الفرد مترو(Alprod Metraux) وآشلي مونتاغو (Ashley Montagu)، وكلود ليفي شتراوس، في إعداد سلسلة البيانات التي أصدرها منظمة اليونسكو عن العرق التي أسهمت في زعزعة الأسس التي أستند إليها المفهوم البايولوجي للعرق، وأسهبت في وصف الطرائق التي ينبغي بوساطتها النظر إلى العرق بوصفهِ بنية اجتماعية لا بايولوجية، مثالاً جيداً على فاعلية علم الأنثروبولوجي العام في خمسينيات القرن العشرين ومطلع ستينياتهِ. وكانت هذه التطورات بمثابة إعادة صياغة تقدمية ومستفزة لقضية العرق في مرحلة كان الفهم البايولوجي للأختلافات العرقية، في الولايات المتحدة في سبيل المثال، مازال

متجذراً ومشرعاً في القانون ومتجسداً في أنماط عدم المساواة السياسية والاجتماعية السائدة في المجتمع.

غير إن حقوق الإنسان لم تكن السبب الرئيس في إحتدام النقـاش بشـأن القضية العرقية على الرغم من ان الفكرة التي تتمحور حولها هذهِ الحقوق تفتـرض ان البشر جميعهم متساوون من الناحيتين البايولوجية والأخلاقية[22]. وثمة جانـب آخر لافت للانتباه في ما يتصل بالأنثروبولوجيين؛ وهذا الجانب يتعلق بحضـورهم الفاعل ونشاطهم في حركة الحقوق المدنية في الولايات المتحدة في تلـك المرحلـة المضطربة، وكان من أبرز الناشطين الأنثروبولوجيين آنذاك هيرسكوفيتس نفسـهِ (غرشنهورن 2004)[23]. ومما تجدر الاشارة لهُ أن الناس، في تلك المرحلة، كـانوا ينظرون ويفهمون الحقوق المدنية بطريقة مختلفة تماماً عن فهمهم لحقوق الإنسـان بالنظر إلى اعتقادهم بتجذرها في نظامٍ مختلفٍ من المشروعية السياسية والقانونيـة، وأستنادها إلى حزمة مختلفة من الفرضيات بشأن الطبيعة البشرية وأسس المواطنـة الحقة[24]. وبصرف النظر عن حقيقة امتناع الانثرويولوجيين في خمسينيات القـرن العشرين وستينياته عن صياغة تدخلاتهم السياسية المختلفة على وفق مبادئ حقوق الإنسان، يلاحظ غياب علم الأنثروبولوجي وعدم مشاركته في تطوير فلسفة هذه الحقوق، بعامة، وتطوير تلك الأفكار التي أثرت في طبيعة ومضمون الاتفاقيـات المهمة التي أعقبت الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بخاصة[25].

وتُعدّ هذهِ السنوات بمثابة سنوات الشتات بالنسبة لعلم الأنثروبولوجي وهي السنوات التي شهدت تأسيس النظام الدولي لحقوق الإنسان بوصفه مجموعة مـن الأفكار، والممارسات، والوثائق على الـرغم مـن ان التـزام الـدول القوميـة والمؤسسات الدولية بعامة بمتطلبات الحماية الفعلية والتطبيق العملي لمبادئ حقوق الإنسان لم يكن بالمستوى المطلوب في أغلب انحاء العالم. وبالطبع، لم يكن لتطور خطاب حقوق الإنسان، ثم انتشاره عبر القارات بعد نهاية حقبة الحرب الباردة ان يتحقق لولا هذهِ الأسس المؤسساتية والفلسفية الموجودة سلفاً، والـتي أرسـيت دعائمها من دون الاستعانة بأشكال المعرفة الأنثروبولوجية والمناهج المعتمـدة في دراسة الممارسات الاجتماعية.

العدالة الاجتماعية والمشاريع العالمية الاخرى:

شهدت المناخات السياسية والثقافية تغيرات جذرية في النصف الثاني من عقد الستينيات، ومرةً اخرى، سجل الأنثروبولوجيون حضوراً ونشاطاً بارزين في بلورة هذه التغيرات. غير ان الفرق الرئيس بين المرحلة الممتدة من أواسط خمسينيات القرن العشرين إلى مطلع الستينيات ومن آواخر الستينيات مروراً بعقد السبعينيات يكمن في حقيقة تمثيل الإسهامات الأنثروبولوجية في الحركات السياسية والثقافية التي تسيدّت المشهد في السنوات الممتدة من 1965 إلى 1979، في جزء منها، انعكاساً لتحولات فكرية جذرية موازية ضمن الحقل المعرفي الأم.

وبرغم ذلك، لم يكن الأنثروبولوجيون حتى ذلك الوقت يستعملون فكرة حقوق الإنسان في كتاباتهم لايجاد مسوغ يبرر مشاركتهم في هذه الحركات السياسية والثقافية. وعوضاً عن ذلك، تمثل الأساس المنطقي الفكري (والسياسي) الأكثر شيوعاً، الذي أستندت إليه المشاركة الأنثروبولوجية في الحركات المناهضة للاستعمار، أو الاحتجاجات المتصاعدة ضد حرب فيتنام، في نسخة معينة من الماركسية أو الماركسية المحدثة. ويتمثل الجانب الأهم في حديثي الحالي عن تضمين النقد الماركسي في الكتابات الأنثروبولوجية التي تتناول قضايا العدالة الاجتماعية في توفير هذا النقد لإطارٍ شاملٍ بديلٍ هدفهُ معالجة المشكلات السياسية والاجتماعية الملحة، إطارٌ كانَ الموقفُ المعادي الذي أتخذهُ، في الاقل نظرياً ضد النسبية الثقافية لبيان حقوق الإنسان عام 1947 موازياً لمواقفهِ إزاء الإدعاءات المتعارضة للإعلان العالمي لحقوق الإنسان نفسهِ.

وبكلمات اخرى، شهد علم الأنثروبولوجي، في ستينيات القرن العشرين وسبعينياته، تحولاً جذرياً، أنعكس في الفروع المعرفية الأكاديمية الاخرى في داخل الولايات المتحدة وخارجها، وأسهم في أنشاء حلقات تواصل ابستمولوجية رسمية بين البحث العلمي والنشاط السياسي. وأسهم التأكيد الماركسي (أو الماركسي المحدث) على حتمية الصراع، ودور المفكرين في الحركات السياسية، وأهمية فهم بُنى التباين واللامساواة ضمن السياقات التاريخية الأوسع فضلاً عن جوانب لافتة اخرى في جعل الماركسية مصدراً مثالياً للإلهام للأنثروبولوجيين الباحثين عن وسيلة

للخروج من الصندوق الضيق الذي أنشئته المقاربات النظرية المهيمنة التي وضعتها الأجيال السابقة، والتي أما تجاهلت التفاعل الدينامي بين الثقافات (الخصوصية التاريخية الأمريكية)، واما مالت إلى التقليل من أهمية القوى التاريخية، والاقتصادية والسياسية التي لعبت دوراً في تشكيل ثقافات ومجتمعات محددة (الوظيفية البريطانية والوظيفية - البنيوية)، وأما أنكرت تماماً تأثير التاريخ (البنيوية الفرنسية). وهكذا، وعلى الرغم من عدم حضور فكرة حقوق الإنسان على نحوٍ واضحٍ في التحول العميق الذي شهدتهُ الطريقة التي اعتمدها العديد من الأنثروبولوجيين لتبرير مشاركتهم في الحركات المنادية بالعدالة الاجتماعية، أسهم التأثير الذي مارستهُ الماركسية، على نحوِ مفارقي وغير مقصود، في خلق ثغرة تمكن من خلالها مشروعٌ عالمي أخر (ولبيرالي في جوهرهِ) من التسلل والعبور. وبحلول نهاية سبعينيات القرن العشرين، كان علم الأنثروبولوجي مستعداً للتعامل مع حقوق الإنسان. ولكن، هل كانت هذه الحقوق مستعدة للتعامل مع علم الأنثروبولوجي؟ هذا هو السؤال الذي مازال في حاجة إلى إجابة.

عودة الأبن المُسرِف:

على الرغم من ان علم الأنثروبولوجي بوصفهِ نظاماً معرفياً لم يبدِ اهتماماً جاداً ومنتظماً بحقوق الإنسان حتى ثمانينيات القرن العشرين، ثمة حدثٌ سبق هذا التاريخ أنذَر بالشكل الذي سيتخذهُ هذا الاهتمام الجديد. إذ أشترك عالم الأنثروبولوجي ديفيد ميبيري- لويس (David May bury-Lewis) وزوجته بياميبيري - لويس في تأسيس منظمة الرواسب الثقافية المحدودة. ولم يكن الهدف من تأسيس هذه المنظمة إتخاذها معهداً لإجراء الدراسات والإبحاث، بل قُدمت بوصفها منظمة مجتمع مدني (غير حكومية) هدفها مساعدة الثقافات المحلية (الأصلية) في البقاء من طريق تقديم الدعم السياسي لها، وتمكين افرادها من التمتع بحق التعليم، وتنفيذ برامج التوعية العامة. وبرغم ذلك، ثمة جملة من التساؤلات والشكوك احاطت بالأهداف الحقيقية لتأسيس المنظمة، فهل أُسست، في الأصل، بوصفها منظمة حقوق إنسان، أم بوصفها منظمة ثقافات محلية حرصت في ما بعد

على جعل حقوق السكان المحليين الوسيلة التي تستند اليها في تنفيذ برامجها الخاصة بالتعليم، وتقديم الدعم، والتدخل بالنيابة عن السكان؟ وعلى الرغم من حرص منظمة الرواسب الثقافية حالياً على إتخاذ ((حقوق السكان المحليين)) بوصفها الإطار الرئيس الذي تسعى من خلاله إلى ضمان بقاء الثقافات المحلية في أنحاء العالم كافة، لم يبرز هذا التوجه، على ما يبدو، في جدول أعمال المنظمة حتى ثمانينيات القرن العشرين[26]. وعلى الرغم من ذلك، أضحت مشكلات الجماعات المحلية وازماتها، في نهاية المطاف، القضية التي أعتمد عليها علم الأنثروبولوجي في المراهنة على إيجاد موقعٍ لهُ ضمن منظومة حقوق الإنسان. وعلى الرغم من صغر حجم هذا الموقع في بادئ الأمر، أضحى الاشتغال الأنثروبولوجي في قضايا حقوق الإنسان أكثر وضوحاً وأهمية من الناحية السياسية في المراحل التالية ولاسيما بعد أن أكتسب خطاب حقوق السكان المحليين مزيداً من الزخم والدعم في ثمانينيات القرن العشرين.

ويلاحظ كثرة الاضطرابات التي ميزّت هذا العقد (أي الثمانينيات) في ما يتصل بعلم الأنثروبولوجي، ولاسيما في الولايات المتحدة، المحطة الأخيرة للتحولات الابستمولوجية بعد رحلتها الطويلة في ستينيات القرن العشرين وسبعينياتهِ، التي اتحدث فيها التوجهات البحثية والدراسية بالفعل السياسي ضمن احد تنويعات النظرية الاجتماعية الماركسية/الماركسية المحدثة، لتبقى وتتخذ شكل مرحلة مميزة من النقد الذاتي المعرفي القاسي والانقسام النهائي. وبحلول أواسط ثمانينات القرن العشرين، كان علم الأنثروبولوجي يمر بأزمة خانقة تميزت بحدة الخطوط الفاصلة بين الأنثروبولوجيين الذين يريدون إعادة تأكيد الأسس العلمية لنظامهم المعرفي وزملائهم الذين يرون في هذهِ الأسس نفسها رمزاً لتاريخ أطول من الكولونيالية، والاستشراق، وهيمنة القوى التكنوقراطية على الجماعات السكانية الضعيفة. وكاد نقاد علم الأنثروبولوجيا العلمية (يُنظر على سبيل المثال فوكس 1991؛ ماركوس وكلفورد 1986) ان يجردوا الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية على وجه الخصوص، من أسباب قوتها؛ وتمكنوا من طرح سلسلة من الأفكار بشأن المناهج البحثية، واساليب الكتابة الاثنوغرافية، وطبيعة علم

الأنثروبولوجي نفسهِ بوصفهِ مواجهة كولونياليه محدثة، وهـذه الاشـتغالات في محملها تمثل أفكاراً أسهمت في وضع الأنثروبولوجي في زاوية حرجة[27].

وثمة مخرجان رئيسان من هذهِ الزاوية الحرجة، أحـدهما نظـري والآخـر سياسي. وقد تميزت مرحلة النقد القاسي التي تحدثنا عنها في أعلاه بكونها مرحلـة كاشفة ومُحرِرة بالنسبة لبعض الأنثروبولوجيين. وفضلاً عن ذلك شهدت هـذه المرحلة نفسها نقاشاً عاماً ضمن حقل الأنثروبولوجي بشأن مسـائل المشـروعية العلمية، والعلاقة بين هذا الحقل والاستغلال الاقتصادي والسياسي، وعلـى نحـوٍ أكثر تجريدية، الفرضيات المريبة بشأن طبيعة الواقع الاجتماعي الذي يستند إليـه (علم الجنس البشري). ولكن إذا كان هذا النقاش العـام يُعـدّ كشـفاً لـبعض الأنثروبولوجيين، فإن الطريق نحو التحرر أكتسب، وبسرعة مفاجئة، طابعاً تنظيرياً خالصاً، على حين تعمق انفصاله عن اشتغالات الممارسة الاجتماعية واهتماماتهـا التي برزت، في الأقل نظرياً، في بعض الكتابات النقدية المبكرة. في السياق نفسـهِ، تطورت النقاشات المبكرة الخاصة بالطبيعة الإشكالية لتقسيم الموضـوع/الـذات ضمن العلوم الاجتماعية إلى سجالٍ موسعٍ وعميقٍ حول الذاتوية (سبيرو 1996)؛ وتحول نقد الكتابات الاثنوغرافية إلى نقاشٍ لسياسات الأنواع الكتابية (سـانجك 1990)؛ على حين تطـورت السـجالات المعنيـة بالطريقـة الـتي يعتمـدها الأنثروبولوجيون لإختيار الأماكن التي يجرون فيها دراساتهم الحقلية إلى رحلات في دهاليز تعاريف "الحيز" و"المكان" و"الحقل" ومضامينها (أمت 1999)[28].

وثمة استجابة اخرى للأزمة المعرفية التي عصفتْ بعلم الأنثروبولوجي تبلورت في ثمانينيات القرن العشرين ومطلع تسعينياتهِ. وبالنظر إلى تركيز الجزء الاكبر مـن حملة النقد الموجهة إلى علم الأنثروبولوجي علـى المواقـع الـتي أخفـق فيهـا الأنثروبولوجيون في اثبات وجودهم في المشاريع السياسية والاقتصادية الكـبرى، تمثل رد فعل بعضهم في تغليب الجانب السياسي في علم الأنثروبولوجي عوضاً عن محاولة إبعادهِ عن حقلـهم المعـرفي. وكـان الهـدف الـرئيس الـذي سـعى الأنثروبولوجيون إلى تحقيقهِ هو وضع المعارف والخبرات الأنثروبولوجية في خدمة الشرائح السكانية التي تناضل ضد أشكال العنف والاضطهاد الممنهجـة. وكـان

تحقق هذا الهدف بمثابة تحولٍ واضحٍ بالنسبة للأنثروبولوجيين العاملين مع الجماعات المحلية التي وجد أبناء العديد منها أنفسهم يعانون من جملة من القيود والصعوبات الجديدة والمشدّدة ولاسيما بعد انتشار مبادئ الليبرالية المحدثة في أماكن مثل أمريكا اللاتينية.

وبموازاة عملية تسييس علم الأنثروبولوجي وتعاظم أعمال العنف ضد الجماعات المحلية في اعقاب بروز التيارات السياسية والاقتصادية الليبرالية المحدثة في أواسط ثمانينيات القرن العشرين وآواخرها، حدث تطور آخر جعل عملية الإشتغال الأنثروبولوجي في حقوق الإنسان ممكنة، هو بروز، مفهوم (الحقوق المحلية) بوصفها فئة مميزة ومعترف بها ضمن نظام حقوق الإنسان الكبرى. وتاريخ بروز هذا المفهوم هو تاريخ معقد في نفسهِ - تاريخ سأتناوله بالتفصيل في الفصل السادس - ولكن يكفي الإشارة هنا إلى الدور الذي اضطلع بهِ السجال بشأن ما تُسمى بـ (ملاحظات الخمسمائة عام) في العديد من أجزاء العالم في 1992، وتبني منظمة العمل الدولية التابعة للأمم المتحدة (ميثاق الجماعات المحلية والقبلية) في 1989، ومصادقة الجماعة المعنية بالقضايا المحلية التابعة للأمم المتحدة على مسودة الإعلان الخاص بحقوق الجماعات المحلية في 1993، في تفعيل خطاب الحقوق المحلية في هذه المرحلة[29].

ويرى بعض الأنثروبولوجيين في خطاب الحقوق المحلية وسيلة مناسبة يمكن من خلالها وضع طرائق فهمهم للأنثروبولوجيا السياسية موضع الممارسة العملية. وتوفر ما اصبحت في نهاية المطاف حركة حقوق محلية عابرة للقوميات مخرجاً مناسباً لعلم الأنثروبولوجي من براري حقوق الإنسان. وأخيراً، تمكن الفرع المعرفي - الأنثروبولوجي - الذي عُدّ مصدراً واعداً للمعلومات بشأن معاني حقوق الإنسان وإمكاناتها في 1948، والذي قضى السنوات الفاصلة في المنفى في مرحلة شهدت فيها فكرة حقوق الإنسان تطورات مفاهيمية عدة، وتوسعت مؤسساتياً، من العودة إلى الديار. غير ان المشكلة الرئيسة بالنسبة لهذا العلم تكمن في ان طريق العودة هذا، على الرغم من توفيرهِ فرصاً جديدة للفعل السياسي والمؤسساتي، قد أسهم في التعتيم على الطرائق الممكنة الاخرى التي يمكن بوساطتها له الإسهام في

تطوير نظرية حقوق الإنسان وممارساها. وكما سنلاحظ، فقد أثبتت محدودية الإشتغال الأنثروبولوجي بقضايا حقوق الإنسان انها لن تدوم طويلاً.

وبالإمكان التعرف إلى طبيعة هذا التوجه الأنثروبولوجي الجديد نحو حقوق الإنسان من خلال التحولات الرئيسة التي شهدها الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية التي شكلّت لجنة خاصة برئاسة تيرنس تيرنر (Terence Turner) في 1990 للتحقيق في تجاوزات الحكومة البرازيلية على أراضي قبيلة اليانومامي[30]. وقد أسهم تشكيل هذه اللجنة والتقرير اللاحق الذي اصدرتهُ في 1991 في دفع الهيأة التنفيذية التابعة للجمعية إلى تأسيس (لجنة حقوق الإنسان) في 1992، والتي كُلِفت بـ (تطوير إطار مفاهيمي لحقوق الإنسان وتعريف القضايا ذات الصلة بها، وتعميق الوعي بأهمية هذه الحقوق، وتطوير الآليات الكفيلة بتفعيل العمل المنظماتي في ما يتصل بالقضايا المؤثرة في عمل الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية والفرع المعرفي بعامة)) (الجمعية الأنثروبولوجية 2001). وشهد العام 1995 تحول لجنة حقوق الإنسان إلى لجنة دائمة تابعة في عملها للجمعية، ومعروفة اختصاراً بـ (لجنة حقوق الإنسان الدائمة) (CFHR). وشرع اعضاء هذه اللجنة في أداء جملة من الفعاليات المتنوعة، من بينها إعداد بيان جديد بالمبادئ التي من شأنها دحض بيان حقوق الإنسان الصادر في 1947. وبلغت هذهِ الجهود ذروتها في ((إعلان علم الأنثروبولوجي وحقوق الإنسان)) الذي صدر في 1999. وخلافاً لبيان حقوق الإنسان الصادر عام 1947، حظيّ هذا الإعلان بأغلبية الأصوات في الاقتراع الذي اجرته الجمعية الأنثروبولوجية (للإطلاع على نص الإعلان الكامل، يُنظر ملحق رقم 2).

ويتمثل الجانب الأهم في هذا الإعلان في تأكيده امتلاك الشعوب والجماعات حقاً عاماً وشاملاً في التعبير عن خصائصهم الثقافية)) (الجمعية الأنثروبولوجية 1999). وعوضاً عن التصريح بتشكّكّها بمصداقية أدوات حقوق الإنسان العابرة للثقافات مثلما فعل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام 1948، حددَ إعلان 1999 حقوق إنسان مفترضة غايتها تمكين الجماعات من التعبير عن خصائصها الثقافية ضمن مجموعة من حقوق الإنسان التي يتوقع إقرارها، والتي تتجاوز نطاق

الحقوق الحالية المعترف بها ضمن القانون الدولي. ويعكس موقف الإعلان الجديد، طبقاً لما وَرَدَ فيهِ ((التزاماً بحقوق الإنسان بما يتماشى مع المبادئ الدولية وهـو، في الوقت نفسهِ، غير مُقيد بها))(1999). وبناءً على ذلك، يُعدّ الاعلان تحولاً واضحاً في الموقف السابق الذي تبنتهُ الجمعية الأنثروبولوجية حيال حقوق الإنسان. غير أنهُ يشير إلى أمرٍ آخر على قدرٍ كبير من الأهمية هو قرار مجموعة لا بـأس بها مـن الأنثروبولوجيين المحترفين في احدى اكبر الجمعيات الأنثروبولوجية في العالم تأسيس منظمة مجتمع مدني لدعم حقوق الإنسان تأخذ على عاتقها الاهتمام بالجماعـات الضعيفة وبقضايا حقوق الإنسان الناشئة[31].

وختاماً، فقد حرصت لجنة حقوق الإنسان على تطوير المبادئ، والسياسات، والأهداف الخاصة بها، ومازالت اللجنة تعتمد حزمة المبادئ هذهِ (كما في 2008)؛ وهي مؤلفة في الأساس من (1) تعزيز حقوق الإنسان وحمايتها؛ (2) تطوير تعريف حقوق الإنسان على وفق المنظور الأنثروبولـوجي؛ (3) التعـاون والتنسـيق في المستوى الداخلي مع أعضـاء الجمعيـة الأنثروبولوجيـة الامريكيـة لتثقيـف الأنثروبولوجيين وتعبئة جهودهم لدعم حقوق الإنسان؛ (4) التعاون، في المستوى الخارجي، مع الأنثروبولوجيين في دول العالم الاخرى؛ ومع الجماعات والشعوب التي يجري الأنثروبولوجيون دراسات حولها، فضلاً عن منظمات حقوق الإنسـان الاخرى لتطوير منظور أنثروبولوجي والتشاور معهم بشأن انتـهاكات حقـوق الإنسان والإجراءات المناسبة التي ينبغي إتخاذها؛ (5) تثقيف وسـائل الإعـلام، وصناع السياسة، ومنظمات المجتمع المدني، وصناع القرار في القطاع الخاص؛ (6) تشجيع الأنثروبولوجيين على كتابة البحوث والدراسات التي تتنـاول جوانـب حقوق الإنسان المختلفة، المفاهيمية منها والتطبيقيـة (الجمعيـة الأنثروبولوجيـة الأمريكية 2001).

نحو انثروبولوجيا شاملة لحقوق الإنسان:

بعد مصادقتها على إعلان عام 1999، واصـلت الجمعيـة الأنثروبولوجيـة الأمريكية اهتمامها بقضايا حقوق الإنسان وإشكالياتها. وأضحت (لجنة حقـوق

الإنسان الدائمة) إحدى أكثر الهيئات التابعة للجمعية نشاطاً وأهمية بفضل سلسلة الدراسات والبحوث التي أجرتها، وتأسيسها موقعاً الكترونياً كُرس لنشر الوعي والترويج لأنشطة المنظمات والهيئات المعنية بحقوق الانسان، فضلاً عن التعاون وتوطيد العلاقة مع هيئات حقوق الإنسان الاخرى الفاعلة ضمن الجمعيات والهيئات المهنية. إذ أنشات الهيئات التنفيذية التابعة للجمعية الأنثروبولوجية، كما فعلت في عام 1990، قوة مهام خاصة في 2001 للتحقيق في المزاعم التي أوردها الصحفي الفرنسي، باتريك تيرني (Patrick Tierney) في كتابهِ المثير للاهتمام (ظلام في الدورادو)(2000) الذي تضمن عدداً من الإدعاءات والمزاعم المستفزة بشأن إحدى الدراسات التي تناولت قبيلة اليانومامي البرازيلية؛ ومنها توجيه الاتهام إلى جيمس نيل (James Neal)، المختص بعلم الوراثة، وعالم الأنثروبولوجيا نابليون شاغنون (Napoleon Shagnan)ـ الذي اسهم في تعريف العالم بهذهِ القبيلة في كتاباتهِ القيمة؛ (ينظر شاغنون 1984) - بالمشاركة في دراسة تعمد الباحثون في اثناء إجرائها، نشر وباء الحصبة في أوساط أبناء القبيلة بغية ملاحظة تأثيراتهِ في مجموعة سكانية معزولة وراثياً. وأصدرت قوة المهام المؤلفة من خمسة أشخاص، والتي كانت ترتبط أرتباطاً وثيقاً بلجنة حقوق الإنسان تقريرها في 2002(32).

وبالاستناد إلى مجريات التحقيق الذي أجرتهُ في ظل تصاعد حدة الانتقادات الموجهة من خارج الأوساط الأنثروبولوجية، توصلت قوة مهام الدورادو إلى نتيجة مفادها أنهُ على الرغم من عدم وجود أساس يدعم العديد من التهم والإدعاءات الواردة في الكتاب، ثمة نمطٌ معينٌ من السلوك غير الأخلاقي في الدراسة التي أجراها شاغنون وزملاؤه(33). غير ان الأنثروبولوجيين المعنيين بهذه القضية وصفوا تقرير قوة المهام بغير المقنع. إذ شعر بعضهم ان التقرير قد اخفق في إدانة أفعال شاغنون وزملائهِ، وكذلك في توظيف الجدال الذي أُثير حول الموضوع في تسليط الضوء على الطرائق التي ينبغي للأنثروبولوجيين إعتمادها لإعادة النظر في الهدف من أجراء الابحاث وتوجيهها نحو حماية حقوق الإنسان وتعزيزها. هذا من جانب، ومن جانبٍ آخر، شهدت الأوساط البحثية تعالي صيحات الاحتجاج ضد ما عُدّ

هجوماً غير منصف - شنه كل من تيرني ثم قوة المهام - على علماء بارزين أجلاء؛ هجوم تمتد جذورهِ الحقيقية إلى عددٍ من الاختلافات الجوهرية في وجهات النظر الخاصة بطبيعة علم الأنثروبولوجي نفسهِ. وفضلاً عن هؤلاء، مال بعض الأنثروبولوجيين إلى تجاهل الجوانب المثيرة للجدل التي لازمت عملية التحقيق مفضلين التركيز على جوانبها التقنية- ليس العملية التي كتب تيرني على أثرها، كتابهِ، بل العملية التي جعلت الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية ((تنخ تحت وطأة الضغوط التي مارسها الرأي العام والضجة التي أُثيرت في الأوساط الأنثروبولوجية، وتسارع إلى عقد اجتماع تميز الأعضاء الذين حضروه بتحيزهم الأنثروبولوجي، ثم تنسحب تدريجياً من المشهد مخلفة ورائها أثنين من العلماء البارزين الذين تلطخت سمعتهم المهنية جراء هذهِ الاحداث)).

وبعد بضع سنوات من الخلافات والنقد المتبادل، شهدت قضية الدورادر تحولاً دراميا غير متوقع. إذ طلب أثنان من اعضاء الجمعية الأنثروبولوجية هما توماس غرغور (Thomas Gregor) ودانيال غروس (Daniel Gross) إجراء أستفتاء يشترك فيهِ أعضاء الجمعية في عام 2005. وطلب العالمان من الأعضاء التصويت، رسمياً، على إلغاء قرارهم السابق الذي أتخذوه في 2002 والخاص بقبول تقرير قوة مهام الدورادو. وعلى الرغم من الوضوح الذي تميز بهِ الاستفتاء لجهة أن الهدف منهُ لم يكن ((الحديث عن مضامين التهم والمزاعم التي وجهت ضد نيل وشاغنون))، أسهمت الخلافات والمناقشات الحادة التي سبقت عملية التصويت الفعلي- التي حدثت معظمها في الموقع الالكتروني (*www.publ*canthro polagy.Org) ساحة لها- في دحض هذا التأكيد وتبيان ان علم الأنثروبولوجي ما زال منقسماً على نفسهِ جراء الخلافات حول عددٍ من القضايا الجوهرية من مثل دور العلم في المجتمع، وأخلاقيات البحث الاجتماعي، والأهم لأغراض الكتاب الحالي، طبيعة العلاقة بين علم الأنثروبولوجي وحقوق الإنسان. وعلى أي حال، صوت اعضاء الجمعية الأنثروبولوجية، بهامش ثلاثة إلى واحد تقريباً، على إلغاء العمل بنتائج تقرير قوة مهام الدارادو[34].

و لم يكن عمل لجنة حقوق الإنسان بعد العام 1995 سياسياً فحسب. فبصرف النظر عن المقالة النقدية التي كتبها الن ميسر في 1993- والتي كانت بمثابة

دعوة مُبرمجة للفعل وفي الوقت نفسهِ مراجعة لعلاقة علم الأنثروبولوجي بحقوق الإنسان – طرح الكثير من الأعضاء المؤسسين في لجنة حقوق الإنسان الدائمة أفكارهم بشأن تفعيل علاقة حقلهم المعرفي بحقوق الإنسان في سلسلة من المقالات نُشرت في عددٍ خاص من مجلة البحث الأنثروبولوجي في عام 1997. وقد جسدت إحدى هذه المقالات التي كتبها تيرنس تيرنر كل من أهمية العلاقة بين علم الأنثروبولوجي وحقوق الإنسان والمناخ الذي كان سائداً في تلك المرحلة. وشددَ تيرنر، الذي أضحت دراساته وأنشطتهِ بالنيابة عن جماعة الكيابو المحلية(Kayapo) تجسيداً لنجاح علم الأنثروبولوجي في إعادة اكتشاف حقوق الإنسان وإدانة لما يعُتقد أنهُ اخطاء جيل العام 1947، على ضرورة إسهام الأنثروبولوجيين وتفعيل دورهم في ((السياسات الثقافية التحررية))، التي يقصد بها ضرورة الاستمرار في دعم الجزء الأكبر من خطاب الحقوق الثقافي من طريق إجراء البحوث الأنثروبولوجية على وفق أهداف التغيير الاجتماعي التي تسعى لتحقيقها مشروعات وبرامج معينة. وبالنظر لتنامي أهمية حقوق الإنسان– من مثل (الحق بالتعبير عن الخصائص الثقافية) الذي ذُكر في إعلان عام 1999 والذي أضطلع تيرنر بدورٍ رئيسٍ في كتابة مسودتهِ– في هذه المشاريع، ولاسيما المؤثرة في حياة السكان المحليين، تحظى المعارف الأنثروبولوجية بأهمية كبيرة في تفعيل الأفكار القانونية والسياسية المتضمنة في لغة الحقوق المهيمنة على نموٍ متزايد. ومازالت مقاربة السياسات الثقافية التحررية لحقوق الإنسان هذهِ المستندة إلى المعارف الأنثروبولوجية هي المقاربة الرئيسة التي يعتمدها الأنثروبولوجيون المعنيون بهذهِ الحقوق، ومن بينهم الذين يعملون خارج المؤسسات الأكاديمية ويضطلعون بأدوارٍ بارزة في منظمات المجتمع المدني والجماعات الناشطة في مجال حقوق الإنسان(35).

وفي العام 1995، برزت مقاربة أنثروبولوجية اخرى لحقوق الإنسان؛ مقاربة تمثل تحولاً رئيساً في الطريقة التي يعتمدها الأنثروبولوجيون في التعاطي مع قضايا حقوق الإنسان؛ والأهم، لأغراض الدراسة الحالية، توفيرها أساساً مناسباً لحزمة الأفكار التي طرحتها الدراسة حول الطرائق التي يمكن بوساطتها للمقاربات الأنثروبولوجية الإسهام في تغيير الأساليب المعتمدة في فهم هذه الحقوق وممارستها

في أنحاء العالم المختلفة. وهنا، حول الأنثروبولوجيون ممارسة حقوق الإنسان إلى موضوع للبحث والتحليل الأنثروبولوجيين. وقد أُعيد تقديم حقوق الإنسان مفاهيمياً بوصفها خطاباً عابراً للقوميات يرتبط أرتباطاً وثيقاً بانتشار المنطق النيولبيبرالي (الليبرالي المحدث) المتأصل في خطاب الهيمنة القانونية والسياسية بعد حقبة الحرب البادرة. وتبعاً لذلك، يبدو الأنثروبولوجيون العاملون على وفق هذا الأسلوب التحليلي مترددين، أو حتى متشككين، بشأن طبيعة استعمال الفواعل الاجتماعيين لخطاب حقوق الإنسان في نضالهم لتحقيق العدالة الاجتماعية. وفضلاً عن توثيقهِ التناقضات والظروف التي احاطت بتطور منظومة حقوق الإنسان، تمخضت هذا الأبحاث والتحليلات التي أسهمت إحتدام المنافسات بشأن الحقوق والتطورات المؤسساتية منذ مطلع تسعينيات القرن العشرين في إنجازها، عن انشاء قاعدة بيانات عابرة للثقافات حول معاني حقوق الإنسان ومضامينها المتنوعة[36].

وفي الآونة الأخيرة، برزت مقاربة ثالثة لحقوق الإنسان تستند إلى علم الأنثروبولوجي. ويمكن الحديث عن هذهِ المقاربة بوصفها الأنثروبولوجيا النقدية لحقوق الإنسان التي تستدمج السياسات الثقافية التحررية بالمقاربات الاثنوغرافية. وهي ملتزمة، في بعض مستوياتها، بفكرة حقوق الإنسان التي تتميز في بعض الحالات بكونها فكرة أُعيد تشكيل مكوناتها على نحوٍ جذري، وبتحويلها المعلومات المستمدة من ممارسة حقوق الإنسان إلى أساس تستند إليه عمليات التحليل، والنقد، ورسم السياسات، والفعل السياسي (يُنظر على سبيل المثال كلارك 2008؛ كاوان2006؛ أركسون2001؛ غوديل2006د). ومن الجدير بالملاحظة انطواء عملية جعل ممارسة حقوق الإنسان المصدر المفاهيمي الرئيس لفهم ما تعنيه (وما يمكن أن تكونه) حقوق الإنسان، وكذلك المصدر الرئيس لشرعنة الإدعاءات والمزاعم المستندة إلى حقوق الإنسان، على مضامين مهمة وعميقة. وهذه المضامين، بدورها، تمثل دعوة لمراجعة العديد من الفرضيات الأساسية التي تستند إليها نظرية حقوق الإنسان وممارساتها في مرحلة ما بعد الحرب.

وفضلاً عن ذلك، نعتقد بوجوب إعادة النظر في نظام حقوق الإنسان الدولي بالنظر إلى تمثيل هذا النظام، في بعض جوانبهِ، تجسيداً لهذهِ الفرضيات. وليس ثمة

شك في أهمية الاسهامات التي قدمها الباحثون القانونيون والفلاسفة، والأخلاقيون وغيرهم الذين اضطلعوا بدورٍ بارزٍ في انشاء نظام حقوق الإنسان الحديث فضلاً عن الأفكار الداعمة لهُ، ثم الأفكار المنبثقة عنهُ. وبرغم ذلك، يلاحظ الدور الذي اضطلعت بهِ أثنوغرافيا حقوق الإنسان في تقديم أنطولوجيا حقوق إنسان مختلفة وأسس جديدة يمكن بالاستناد إليها إيجاد مسوغ يبرر تبني مشروع معياري عالمي مثل حقوق الإنسان. وبكلمات اخرى، ما زال هناك مخزون هائل من الامكانات والجوانب غير المكتشفة في فكرة حقوق الإنسان برغم بعض مناحي القصور الأساسية والصعوبات التي ينبغي الإقرار بها ومأسستها.

ويقودنا هذا الحديث عن علاقة علم الأنثروبولوجي بحقوق الإنسان إلى المرحلة الراهنة. إذ ما زال علم الأنثروبولوجي، فيما يتصل بموقفهِ من هذهِ العلاقة، واقفاً في مفترق طرق. فعلى الرغم من نجاح الأنثروبولوجيين من تطوير أدواتهم المعرفية وتجاوزهم نطاق السياسات الثقافية التحررية أو المقاربات الناشطة لحقوق الإنسان، وكذلك بناء قاعدة معلوماتية قوية بشأن الطرائق التي تتكشف بوساطتها فكرة حقوق الإنسان ضمن نطاقٍ واسعٍ من الممارسات الاجتماعية، ما زال الجزء الأكبر من هذه المعلومات غير مُستثمر من قبل أعضاء المنظمات والمجتمعات المعنية بحقوق الإنسان. وبالمثل، يلاحظ ان هذهِ المعلومات لم تنل ما تستحقه من اهتمام في دراسات حقوق الإنسان الأكاديمية. مثال على ذلك، لم يبدِ القانونيون في المؤسسات الأكاديمية، الذين اقترنت أسماؤهم بحركة المقاربات الجديدة للقانون الدولي، والذين دأبوا في انتقاد مؤسسات حقوق الإنسان بالطرائق التي تبناها خطاب حقوق الإنسان لتجسيد "الأمبريالية الأخلاقية" لمرحلة ما بعد الحرب الباردة، اهتماماً كبيراً بالنتائج التي توصل اليها الأنثروبولوجيون في دراساتهم المعنية بحقوق الإنسان (هيرناندز – ترويول 2002). ويعود السبب في ذلك في جزء منهُ إلى الصعوبات التي واجهها حتى أشد النقاد في الأوساط القانونية الدولية في مجال التوفيق بين المضامين التي تنطوي عليها اثنوغرافيا حقوق الإنسان واملاءات طرائق التفكير القانونية (رايلز 2006أ). وتميل المقترحات الخاصة بإصلاح منظومة حقوق الإنسان المقدمة من خارج الأوساط الانثروبولوجية إلى التأرجح جيئة وذهاباً بين

اقصى طرفين لم يبدِ كلاهما اهتماماً كافياً بممارسات حقوق الإنسان الاجتماعية. وقد شددّ ريچارد أ. ولسن(Richard A. Wilson)، أحد ألمع أنثروبولوجيّ حقوق الإنسان في الوقت الراهن، على ضرورة الانتباه إلى هذا التوجه الثنائي المتعــارض (ولسن2006). فهناك من جانب المقترحات التي تطالب بدعم المؤسسات الدولية، وتشجيع منظمات المجتمع المدني العابرة للقوميات على مواصلة عملها في الــدول التي تنتهك حقوق الإنسان، وتنظيم حملات التوعية العامة في الدول النامية لتعزيز الوعي بأهمية حقوق الإنسان (كلود ووستن2006؛ فالك 2000؛ ميرتــوس2005؛ والتز1995). وهناك، من جانب آخر، الانتقادات الموجهة ضد عــدم العدالــة في توزيع السلطات المتضمنة في خطاب حقوق الإنسان في مرحلة ما بعــد الحــرب الباردة (موتوا، 2002)، وتركيز قوانين حقوق الإنسان على أشكال محددة مــن العنف على حين تتجاهل الأشكال الاخرى (راجا غوبال 2003)، فضــلاً عــن توجيهها الانتقاد إلى الطريقة التي تعتمدها بعض القوى السياسية في إستغلال لغــة حقوق الإنسان وتوظيفها أستراتيجياً بأسلوبٍ يجعلها تتجاوز نطــاق الأهــداف الأصلية التي وضِعت من اجلها منظومة حقوق الإنســان الدوليــة (دون وويلــر 1999). وعلى الرغم من مناحي الأختلاف هذهِ، تشترك مقترحــات الإصــلاح جميعها ضمن نظريات حقوق الإنسان المعاصرة وممارساها، إلى حد ما، في ما يمكن وصفهِ بــ (سلسلة الأمل والتفاؤل المتصلة).

ويشعر مؤيدو منظومة حقوق الإنسان الدولية أن مرحلة ما بعــد الحــرب الباردة قد اتاحت أول فرصة حقيقية لما يمكن، في الحالات الاخــرى، أن يكــون مجموعة متميزة من المؤسسات- فضلاً عن الأفكار التي تعبر عنها- القادرة علــى تحقيق أهدافهم المتمثلة، في سبيل المثال لا الحصر، في الحد من الصراعات والمعانــاة البشرية، ومحاسبة المسؤولين عن انتهاكات حقوق الإنسان، وتأسيس نظام قانوني دولي معني بهذهِ الحقوق. في مقابل ذلك، يتحدث منتقدو هذهِ المنظومة عن الدور الذي اضطلعت به هذه المرحلة نفسها في إزدياد حدة المظالم ومظاهر عدم المساواة الاقتصادية والسياسية في النظام الدولي، والتي تشكل عائقاً امام تبني معايير حقوق الإنسان وتطبيقها على نحوٍ مشروعٍ. وعلى الرغم من ذلك، ثمة نص فرعي ســاند

حتى في انتقادات السلطة الفاعلة ضمن منظومات حقوق الإنسان. فلو قُدِر للمجتمعات البشرية القضاء على حالات عدم المساواة الاقتصادية والسياسية- وهذا على الأرجح غير ممكن على أرض الواقع - لكان بالإمكان تطبيق نظام حقوق إنسان فاعل، والسبب في ذلك يعود، جزئياً، إلى الحصانة التي لا يمكن المساس بها التي تتمتع بها الفرضيات الملازمة للوثائق ولاسيما وثيقة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

وطبقاً لما تبينهُ فصول الكتاب الحالي، تقترح أنثروبولوجيا حقوق الإنسان طرائق يمكن بوساطتها إعادة النظر في الفرضيات الأساسية، وفي بعض الحالات، التخلي عن بعضها أو إستبدالها، هذا من دون الاضطرار إلى التخلي عن منظومة حقوق الإنسان بوصفها إطاراً قانونياً وأخلاقياً مشروعاً وعابراً للثقافات. وهذا يعني ان علم أنثروبولوجيا حقوق الإنسان الذي أشترك في التفكير بهِ والتنظير له مع الآخرين هو علم نقدي في طبيعتهِ ومتفائل، ومعني بمعالجة مشكلات السلطة ضمن منظومة حقوق الإنسان الدولية الحالية، ومتحمس للدور المحتمل الذي يُرجح ان تضطلع بهِ فكرة حقوق الإنسان التي سيُعاد تشكيلها في مشاريع التغيير الاجتماعي المُنفذة في نطاق واسعٍ من السياقات الثقافية والقانونية، والأخلاقية. وسأواصل في الفصل الثالث الحديث عن أهم مكونات المقاربة الأنثروبولوجية لحقوق الإنسان من طريق إعادة النظر في مشكلة النسبية الثقافية والعالمية (Universalism).

هوامش الفصل الثاني

1. بغية الاطلاع على مراجعة نقدية ممتازة لتاريخ إعداد مسودة ما بات يُعـرف بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان، يُنظر يوهانس مورسنك 1999. وللمزيد بشأن موقع حقوق الإنسان في منظومة الأمم المتحدة الأوسع، يُنظر الستون 2006.

2. لإعطاء القارئ فكرة عن مدى (عدم) تمثيل الأمم المتحدة في مراحل إعداد مسودة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، أرجو منهُ ملاحظة التالي: لم تتمكن سوى ثمان واربعون دولة من التصويت على تبني الإعلان العالمي في حين شهدت جلسة التصويت ثمان حالات امتناع مهمة ومستفزة عن التصويت قامت بها ست دول شيوعية فضلاً عن المملكة العربية السعودية وجنوب افريقيا. وهكذا، وعلى الرغم من حضور العديد من "الأنظمة الثقافية، والدينية، والاقتصادية، والسياسية المختلفة" (مورسنك 1999: 21) بين الدول الأعضاء الثمان والأربعين، يلاحظ ان الجزء الأكبر من التنوع الثقافي في العالم لم يجد لهُ تعبيراً سياسياً مناسباً في داخل منظمة الأمم المتحدة في السنوات التي أعقبت الحرب العالمية الثانية مباشرةً.

3. نُشر بيان بشأن حقوق الإنسان قبل سنة واحدة تقريباً من إعلان الجمعية العامة التابعة للأمم المتحدة الموافقة على تبني الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في العاشر من كانون الأول، 1948.

4. ان الغاية من ايرادي عبارة (المعرفة العلمية) هي تمييز الإدعاء الانثروبولوجي بالسلطة والتسيد في أواسط القرن العشرين عن مصادر المعرفة أو الحكمة الدينية، والفلسفية، والأخلاقية – وغيرها من المصادر- المعنية بالوضع البشري التي تعتمد على الروحي أو النظري البحت أو على أسس اخرى. وتمثلت التيارات الانثروبولوجية الرئيسة الثلاثة في آواخر اربعينيات القرن العشرين بالانثروبولوجيا الثقافية الأمريكية، والانثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية والفرنسية.

5. توجد هذهِ السجلات حالياً في مركز الدعم التابع للمتحف السمشـوني في مدينة سوتلاند، ميريلاند. واتوجه بالشكر إلى مـدير دائـرة السـجلات الأنثروبولوجية لسماحهِ لي بالإطلاع على السجلات وعلى المصادر الوثائقية التابعة للجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية.

6. تبدو السيرورات الثقافية التي درسها الأنثروبولوجيون الثقافيون الأمريكـان متناغمة، وفي الوقت نفسهِ غير متناغمة، مع الصور النمطية الغرائبيـة الـتي أقترنت بعلم الأنثروبولوجي منذ مطلع القرن العشرين. وتُعدّ أحاديث عالمـة الأنثروبولوجي مارغريت ميدز (Margaret Meads) عن ما أصطلح عـالم الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطاني برونيسلاو مالينوفسكي علـى تسـميتهِ بـ "حياة المتوحشين الجنسية" المثال الأبرز لهذهِ الاستعارة على حين ألـف ميلفيل هيرسكوفيتس نفسهِ عملاً قيماً عن الآخر في امريكا في أواسط القرن العشرين تناول فيه ثقافة الزنجي الأمريكي (يُنظر هيرسكوفيتس 1941).

7. للإطلاع على المزيد بشأن تاريخ الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية ودورها في بلورة التيارات السياسية والاجتماعية في مراحل زمنية مختلفـة مـن القـرن العشرين، يُنظر المجلدان السابع والثامن من سلسلة تاريخ علم الأنثروبولوجي الذي تولى تحريره جورج سـتوكنغ (1993، 1996)، يُنظـر كـذلك دي ليوناردو 1998.

8. للإطلاع على مقدمة معاصرة عن أبحاث الأنثروبولوجيا العامة وسياسـاتها، يُنظر الموقع الالكتروني الذي يُشرف عليه روبـرت بوروفسـكي (www. Publicanthrobolgy.org) الذي يعمل كذلك محرراً لسلسلة الأنثروبولوجيا العامة الصادرة عن جامعة كاليفورنيا.

9. للإطلاع على المزيد بشأن الدور الذي نهضت بهِ منظمة اليونسكو في إعداد مسودة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، يُنظر ماريتين 1949.

10. دائرة السـجلات الأنثروبولوجيـة القوميـة، قسـم الملفـات العامـة، 1930ـ 1949. وتألفت لجنة التعاون الدولي في علم الأنثروبولوجي التابعـة لمجلس البحث القومي في ذلك الوقت من عضوية كل من هنري كولنـز،

وجون كوبر، ووليم فنتون، وهنري فيلد، وفردريكا لاغونا، وروبرت لاوي، ووليم دنكان سترونغ، وفرانز ويدنريش، فضلاً عن ميلفل هيرسكوفيتس بصفته رئيساً.

11. لم أتمكن من الحصول على دليلٍ قاطعٍ يثبت اتصال منظمة اليونسكو بالجمعيات والهيئات الأنثروبولوجيةالاخرى طلباً للمشورة.

12. دائرة السجلات الأنثروبولوجية القومية، صندوق 192، محاضر اللجنة التنفيذية التابعة للجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية، آذار 1946- آيار 1954.

13. لقد تأكدت حقيقة تقديم هيرسكوفيتس سلفاً بيان بشأن حقوق الإنسان إلى اليونسكو بالنيابة عن اللجنة الأنثروبولوجية التابعة لمجلس البحث القومي - وليس الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية، على نحوٍ قاطعٍ في الرسالة التي أرسلها هيرسكوفيتس نفسه إلى الهيأة التنفيذية التابعة للجمعية التي قال فيها: ((أُرفق طياً مسودة البيان الذي أرسلتهُ إلى اللجنة التابعة لمنظمة اليونسكو، والذي نُقِحَ أنسجاماً مع الفكرة التي من المؤمل عرضها على لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة)) (دائرة السجلات الأنثروبولوجية القومية، الصندوق رقم 2، 1947المراسلات الرئاسية). وفضلاً عن ذلك، ليس ثمة مراسلات بين منظمة اليونسكو والجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية بشأن لجنة حقوق الإنسان في دائرة السجلات الأنثروبولوجية القومية، وليس ثمة طلب رسمي يفيد تقدم اليونسكو بطلب المشورة والنصح من الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية.

14. مثال على ذلك، بلغ عدد الأنثروبولوجيين المحترفين في الولايات المتحدة ستمائة تقريباً في عام 1946 على حين لم يتحاوز عدد أعضاء الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية في الفترة نفسها المائتي عضو غالبيتهم - وهذا ما يثير الدهشة - لم يكن من الأنثروبولوجيين. بل كانوا ((هواة، وطلاباً وأشخاصاً من الحقول الاخرى" (محاضر اللجنة التنفيذية التابعة للجمعية الأنثروبولوجية، 1946).

15. بما ان كندا، لم تكن ضمن الدول الثمان الأعضاء في إعداد مسودة الإعلان، لم يكن همفري عضواً مصوتاً في اللجنة.

16. عمل مورسنك سانتا كروز أستاذاً للقانون الجنائي والقانون العسكري في عدة أكاديميات عسكرية... عندما عُينَ ممثلاً دائماً في الأمم المتحدة (1999- 30).

17. في اليوم الذي كتبت فيهِ هذا (في الخامس عشر من آذار 2006، الذي يوافق الغيدس - اليوم الخامس عشر من آذار أو الثالث عشر من أي شهر آخر في التقويم الروماني القديم، وهو تاريخ يُنذر بالشؤم)، صوتت الجمعية العامة للأمم المتحدة على حل لجنة حقوق الإنسان (التي بلغ عدد اعضائها ثلاثة وخمسين عضواً) وتشكيل مجلس حقوق إنسان بديل عنها. ومن بين الدول الاعضاء البالغ عددهم مائة وسبعين دولة، لم يصوت سوى أربع دول ضد المجلس، هي إسرائيل، جزر المارشال، بالاو، والولايات المتحدة. وثمة مفارقة ساخرة واضحة في حقيقة كون بعض المسؤولين الأمريكان، بحلول عام 2006، من أبرز المنتقدين (وربما أكثرهم نفوذاً) لنظام حقوق الإنسان الدولي الذي فعلت الولايات المتحدة الكثير لأجل انشائهِ على الرغم من حقيقة شغل العضو الأمريكي منصب أول رئيس للجنة حقوق الإنسان والمدافع الأبرز (أو في الأقل الأكثر شعبية) عن حقوق الإنسان بعد تبني الإعلان العالمي.

18. في واقع الأمر، كان ذلك يمثل فحوى الملاحظة القصيرة التي ذكرها جوليان ستيوارد بشأن البيان، ونُشرت في 1949. ومما تجدر الإشارة إليه ان حديث ستيوارد عن الهولوكوست قادهُ - خلافاً للتوقعات التي تفيد بضرورة إتخاذ الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية موقفاً داعماً ومؤيداً لإعلان حقوق الإنسان- إلى التأكيد على ضرورة امتناع الأنثروبولوجيين بوصفهم علماء من تقديم الادعاءات، بصرف النظر عن نوعها، بشأن هذه الحقوق.

19. في دراستهِ ذائعة الصيت لإعلان حقوق الإنسان الذي صدر في أثناء الثورة الفرنسية، قال بنثام: "الحقوق الطبيعية هي محض سخافات، سخافات بلاغية - الحق؛ الحق الجوهري والدائم هو أبن القانون: ومن القوانين الحقيقية تأتي الحقوق الحقيقية" (مقتبس في ملدن 1970: 28، 30-34).

20. بحلول تشرين الأول، عام 1946، أنتهت محاكمات مجرمي الحرب، وكان عشرة من أبرز المتهمين قد أُعدموا سلفاً (كان غورنغ، الذي حُكِمَ عليه بالموت، قد سبقَ المحكمة إلى تنفيذ هذا الحكم بانتحارهِ).

21. في تعليقه الموجز على بيان بشأن حقوق الإنسان، مضى ستيوارد أبعد من هيرسكوفيتس حينما قال أن ((اعلاناً ما بشأن حقوق الإنسان هو أقرب ما يكون إلى تأييد للإمبريالية الايديولوجية الأمريكية)) (1948: 352).

22. يُعبر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان عن هذا التماثل المزدوج، إذ وَرَدَ فيه، يتمتع "أفراد العائلة الإنسانية بكرامة متأصلة"، ويحوزون على "حقوق متساوية غير قابلة للتحويل"؛ ويولد البشر جميعاً ولديهم القدرة نفسهاعلى "التفكير المنطقي والإحساس بالضمير" وغيره.

23. في واقع الأمر، يعود تاريخ مشاركة هيرسكوفيتس في حركة الحقوق المدنية إلى وقتٍ أبكر من ذلك. وطبقاً لداينر، فقد دأب هيرسكوفيتس في الحديث في تجمعات السود والقى خطاباً في مؤتمر دعم الافارقة الذي عُقِدَ في 1927، وتحدث كثيراً عن إسهامات السود ودورهم في المجتمع الأمريكي وعن تاريخ التمييز ضدهم"(1995: 146).

24. سواء كان لهذهِ التقسيم بين الحقوق المدنية (أي الحقوق التي تشرعها الدولة) وحقوق الإنسان ما يبررهُ أم لا يمثل مسألة اخرى. فعلى الرغم من عدم ذكر الدستور الأمريكي لحقوق الإنسان، يبدو واضحاً اقتران الحقوق التي شكّلت الأساس لحركات الحقوق المدنية في خمسينيات القرن العشرين وستينياته (امثال الحماية المتساوية وغيرها) بالحقوق الطبيعية المذكورة في إعلان الاستقلال. وفي واقع الأمر، يُعد إقامة نظام لحماية تلك "الحقوق غير القابلة للتحويل" التي منحها الخالق إلى البشر كافة الأساس المنطقي السياسي الذي تستند إليه الحكومة. وكل هذه الأمور، معروفة للقاصي والداني. غير ان ما هو غير معروف ولم يُحلل على نحوٍ كافٍ هو المدى الذي تمثل فيهِ لغة الحقوق المدنية القوية في الدستور الأمريكي والغياب المقابل لذلك للغة حقوق

الإنسان أو الحقوق الطبيعية جزءاً من السبب الذي يُفسر علاقة الولايـات المتحدة الدائمة التأرجح مع حركة حقوق الإنسان الدولية.

25. مثال على ذلك، إعلان حقوق الطفل (1959)، وإعلان منح الاستقلال إلى البلدان والشعوب المُستَعمرة (1961)، والميثاق الدولي للحقوق المدنية والسياسية (1966)، والميثاق الدولي للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري (1966).

26. أقول ذلك ببعض التردد، والسبب في ذلك يعود إلى منح ديفيد ميريري - لويس حقوق الإنسان دوراً أكبر وأكثر أهمية في جذور الرواسب الثقافية. فطبقاً لما كتبهُ في دراستهِ القيمة (1991) التي نشرها في (فصيلة الرواسب الثقافية): ((أسسنا، أنا وزوجتي، بيا، الرواسب الثقافية في 1972 بعد ملاحظتنا الحيف والظلم الذي لحق بالشعوب المحلية في ما يتصل بتمتعهم بحقوق الإنسان، وكل ذلك بأسم التنمية. وشعرنا أن ما حدث لم يكن أخلاقياً ولا ضرورياً. ولكن اذا كان ما حدث ليس ضرورياً، إذن، لم حدثَ، وما البديل؟ لقد كان الهدف من تأسيس منظمة الرواسب الثقافية لا التحقيق في الانتهاكات فحسب، بل البحث عن البدائل المناسبة وتطويرها)) (1991: 1)، وتكمن المشكلة هنا في غياب الإشارة، عموما إلى الحقوق "الإنسانية" و"المحلية" في مطبوعات المنظمة وبياناها المبكرة. مثال على ذلك، حُوِلت رسالة الرواسب الثقافية الإخبارية التي لم يمض على صدورها سوى ستة أعوام إلى فصلية الرواسب الثقافية في عام1982. وتحدث جيسون كلَيّ، أول محرر للفصلية (الذي سيواصل جهودهِ الرامية إلى تطوير مفهوم "التسويق الأخضر")، عن أهمية هذا التحول من رسالة إخبارية إلى مجلة تقليدية بالنسبة للمنظمة مبيناً أن ((تغيير الأسم يعكس توسعاً في الشكل والمضمون فضلاً عن محاولة لتقديم تحليل معُمق للمواقف التي تتمتع بقدرٍ من الأهمية فيما يخص بقاء مجتمعات قبلية أو أقليات عرقية محددة في أنحاء العالم كافة)) (1982: 1). وهكذا، وعلى الرغم من كون الرواسب الثقافية "للمجتمعات القبلية" و"الأقليات العرقية" المحور الرئيس في عمل المنظمة وإشتغالاها في 1982 (أي

بعد عشر سنوات من تأسيسها)، لم يكن هذا المحور حاضراً على نحوٍ قاطعٍ ضمن خطاب حقوق الإنسان المحلي الذي كان ما يزال في مراحلهِ التأسيسية الأولى في ذلك الوقت. يُنظر الفصل الخامس في الكتاب الحالي الذي يتناول علاقة علم الأنثروبولوجي بتبلور حقوق الإنسان المحلية والنيوليبرالية.

27. ظاهرة تجريد الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية من أسباب قوتها حدثت في بضع قضايا مهمة، إذ قُسِمَ قسم الأنثروبولوجي في جامعة ديوك في 1988، في سبيل المثال، على وحدتين جديدتين هما قسم الأنثروبولوجيا الثقافية وقسم الأنثروبولوجيا البايولوجية والتشريح. وحدث الأمر نفسهِ لقسم الأنثروبولوجيا في جامعة ستانفورد بعد عشرة اعوام (1997)، والسبب هو "التاريخ الطويل من التوترات الإدارية" إلى تمتد جذورها إلى الاضطرابات التي شهدتها ثمانينيات القرن العشرين (شينك 2006). وتفرع عن القسم في هذه الحالة قسم الأنثروبولوجيا الثقافية والاجتماعية وقسم العلوم الأنثروبولوجية.

28. يُنظر نوفت (1996)، ومور وساندرز (2006)، للإطلاع على المزيد بشأن التطورات التي شهدتها النظرية الأنثروبولوجية المعاصرة.

29. في قرار الجمعية العامة المرقم (164/45) لعام 1990، تبنت منظمة الأمم المتحدة العام 1993 بوصفه العام الدولي للشعوب المحلية. وشهد العام نفسه، وبالاستناد إلى التوصية التي تقدم بها المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان الذي نظمتهُ الأمم المتحدة في مدينة فيينا، تحويل العام الدولي لشعوب العالم المحلية إلى العقد الدولي لشعوب العالم المحلية (1995—2004).

30. الحديث الذي يعقب هذهِ الأسطر مأخوذ من تقرير السنوات الخمس (1995- 2000) الذي أصدرتهُ لجنة حقوق الإنسان الدائمة، التابعة للجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية (AAA/CFHR 2001).

31. يُنظر ستانفورد لِلاطلاع على أحد الأمثلة المهمة عن هذا النوع من الأبحاث المتأثرة بالسياسة التي تُعبر عن هذا التوجه الجديد.

32. ترأس قوة المهام رئيسة الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية السابقة جين اج. هل، وكان من بين اعضائها فيرناردو كورونل، وريّ هيمز، وترودي تيرنر، وجو

واتكنـــز فضلاً عن عضو لجنة حقوق الإنسان الدائمة الحالية جانيت شـــيرنلا. وقدم ريّ هيمز فيما بعد استقالتهِ من قوة المهام بسبب ما وصفهُ بـــ "مظـــاهر التحيز" (كان شاغنون من ضمن اعضاء اللجنة الذين ناقشوا اطروحتهِ).

33. قبل صدور الكتاب فعلياً، نشرت مجلة النيويوركر مقتطفاً طويلاً من الدراسة (تشرين الأول، 2000) أسهم في ترسيخ الطابع النقدي العام للكتاب، وألقى بظلالهِ على الجهود التي بذلتها الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية للرد علـــى انتقادات الكتاب والتهم التي وجهها. ولِلاطلاع على النص الكامل لتقـــارير قوة المهام الواقعـــة في جـــزأين، يُنظـــر الـــرابط (http: www. Aaa net. Org/edtf/final). وينظر كذلك بوروفسكي لِلاطلاع علـــى المراجعـــات النقدية والتحليلات الخاصة بقضية الدورادو.

34. تعني عملية التصويت وجوب أن تتخذ الجمعية الأنثروبولوجيـــة الأمريكيـــة سلسلة من الاجراءات التصميمية من مثل إصدار تصريح صحفي في وسائل الإعلام والاتصالات العامة، ومراجعـــة اجراءاتهـــا الخاصـــة بأخلاقيـــات التحقيقات الداخلية والموافقة على الإبقاء على الاستفتاء العـــام في الموقـــع الرسمي للجمعية الأنثروبولوجية طالما أستمر إدراج تقرير قضية الدورادو فيهِ.

35. على سبيل المثال لا الحصر شيلا دور (منظمة العفـــو الدوليـــة)، وفكترويـــا باكستر (برنامج العلوم وحقوق الإنسان، الجمعية الأمريكية لتطوير العلوم)، وادا نيكوليسن (المنتدى الدائم لمناقشة قضايا الشعوب والجماعـــات المحليـــة التابع للأمم المتحدة).

36. سأستند إلى الأفكار المتضمنة في قاعدة البيانات هذهِ في العديد من أجزاء هذا الكتاب. غير اني أفكر على نحوٍ رئيسٍ بالبحث الذي ظهر في أربعة مجلـــدات (كاوان ودمبور، وولسن 2001؛ غوديل ومـــيري 2007؛ ولســـن 1997، وولسن وميتشل 2003) وفي عدد من الرسائل العلمية التي تناولت عدداً من الأبعاد التجريبية المختلفة لحقوق الإنسان ومن بينها رسالة كـــلارك 2008؛ انغلوند 2006؛ غوديل 2009 أ، ميري 2006أ؛ رايلز 2000؛ سلايوموفكس 2005؛ سبيد 2008؛ تيت 2007؛ وولسن 2001.

الفصل الثالث

في مواجهة النسبية
فلسفة المعضلة وسياستها وقوتها

ثمة شبحٌ يطوف في أرجاء أوروبا هذهِ الأيام؛ وهذا الشبح ليس أمراً عابراً أفلَ نجمهُ مثل الشيوعية. ومثلما أتضح للعديد من المعنيين بحقوق الإنسان، ان شبح النسبية ما زال يقض مضاجع البعض ويسبب لهم المشكلات في بعض الأوساط في الأقل. إذ تحدث بيندكت السادس عشر (أي الكاردنال السابق جوزيف راتزنجر (Joseph Ratzinger) قبل يومٍ واحدٍ فقط من انتخابهِ عن ((دكتاتورية النسبية)) بوصفها التحدي الرئيس الذي يواجه الكنيسة الكاثوليكية (دون 2005). وهذهِ ليست المرة الأولى التي دعا فيها البابا الجديد المؤمنين إلى نصب الحواجز ضد النسبية؛ إذ سبق لهُ ووصفها، في عام 1996، بـ ((المشكلة الرئيسة التي تواجه العقيدة اليوم))(راتزنجر 1996). ويُعدّ إنكار الحقيقة المطلقة، طبقاً لعددٍ من المختصين، أحد مبادىء النسبية الرئيسة؛ وهذا المبدأ، بحسب بيندكت لا يجعل الناس أحراراً بقدر ما يكبلهم بجملة من القيود غير المرئية. ان وجود العديد من الخيارات الأخلاقية أو الابستمولوجية أو الثيولوجية (الدينية) من دون أطار عام مُرشد يساعد الشخص في حسم اختياره يسهم في خلق نوعٍ محددٍ من الطغيان والاستبداد طبقاً لزعيم الكاثوليك الجديد الذي يبلغ عددهم في العالم بليون تقريباً.

بيد أن حملة الهجوم المتجددة التي تتعرض لها النسبية لم تتول تنظيمها الجهات والأوساط المتوقعة فحسب، بالنظر إلى ميل الأديان العالمية المستندة إلى حقيقة واحدة إلى عدّ مضامين النسبية الغامضة وغير المحددة، بصرف النظر عن السجالات التي يثيرها تعريف النسبية أو معناها، أمراً بغيضاً وخطيراً. وفضلاً عن الدين، تعرضت فكرة النسبية ونتائجها المتوقعة إلى ضربة اخرى وجهها هذهِ المرة المفكرون التنويريون المحدثون الملتزمون بأطر اجتماعية، وفكرية، وسياسية مقترنة بنوعٍ أخرٍ مختلفٍ من الحقيقة (وان كان متماثلاً في الشكل)؛ نوعٌ مستمدٌ في هذهِ الحالة من العقلانية العالمية والكرامة الإنسانية لا العدالة الآلهية.

في مقالتهِ الطويلة/كتابهِ القصير المعنون (هزيمة العقل)(1995)، انخرط المفكـــر الاجتماعي الفرنسي الين فنكيلكـــروت (Alain Finkielkraut) في نوبـــة مـــن الرومانسية - المضادة في محاولة منهُ لإستعادة ما تبقـــى مـــن أســـاليب تفكـــير الموسوعيين ومنطقهم بعد قرنين من التحيز والإنتهاكات، وما أصطلح فنكيلكروت مديناً بالفضل في ذلك إلى عالم الانثروبولوجيا كلود ليفي - شـــتراوس - علـــى تسميتهِ بـــ (الموت الثاني للإنسان): أي قتل الإنسان العـــالمي بغيـــة العـــودة إلى (مفهوم الثقافة الرومانسي)لا بسبب الشعور بالولاء القومي أو العرقـــي للـــروح الشعبية، بل لكي يتمكن المفكرون الغربيون اليساريون من ((التكفير عن ذنـــوب الماضي))[1].

وعلى الرغم من رغبتهِ الكبيرة وجديتهِ في مناقشة موضوع النسبية، لم يكـــن فنكيلكروت متحمساً لهذهِ المهمة ولاسيما في ظل تغلغل مناصريّ النسبية ورافعي رايتها وعملهم لمدة طويلة في العديد من المؤسسات الفرنسية المهمة. وفي مفارقـــة عميقة وواضحة، نلاحظ أنهُ حتى الكولج دي فرانس - وهي معقل الفكر الحر في فرنسا التي وِلدتْ من رحم الحركة الإنسانية وبلغت أوج شهرها في حقبة التنـــوير - قد دخلت بثقلها للدفاع عن قضية النسبية. وهذا ما يتضح على نحوٍ جلـــي في التقرير الذي تقدمت بهِ الكلية إلى الرئيس الفرنسي حول مستقبل التعلـــيم العـــام الذي ذكرتْ فيهِ ان المبدأ الرئيس والمرشد للمناهج الدراسية الحديثة ينبغي ان يخدم غرض ((استدماج الخاصية العالمية المتأصلة في الفكـــر العلمـــي بنســـبية العلـــوم الاجتماعية.... وبالتعاون مع فروع معرفية مُدركة لأهميـــة منـــاحي الأخـــتلاف الثقافية فيما بين البشر ومُتفكرة بالطرائق التي يعتمدوها البشر في حياهم اليوميـــة، وأساليب تفكيرهم، وشعورهم))(مقبس في فنكيلكروت 1996).

وهذا يعني، طبقاً لفنكيلكروت، أنهُ عوضاً عن ((قهر شكســـبير، نعمـــل في تعظيم شأن صانع الجِزم- أحذية عالية الساق))(114)[2]. وأضاف فنكيلكـــروت إلى ذلك قائلاً ان على ((المربين في المستقبل ان يتبعوا هيردر... ويحولوا الأدب إلى فولوكلور))(99). وهذا بمجملهِ يسهم في خلق نوع آخر من دكتاتورية النســـبية؛ نوعٌ تحل فيهِ ((البربرية محل الثقافة))، وتنسحب حياة العقل ((بهدوء منـــزوية عن

الأنظار لتفسح المجال امام المواجهة المريعة والمثيرة للشفقة بين التشدد والتعصب [هل يمثل مؤيدو ارتداء الحجاب الإسلامي في المدارس العامة هذا التيار؟] والزومبي [هل يمثل المواطنون الفرنسيون الذين يندفعون أفواجاً، بلا تفكر منهم إلى المتاجر ومراكز التسوق العالمية هذا التيار])) (1995: 135).

وإذا كانت النسبية هي الشبح الذي عاد ليقض مضاجع مفكري أوروبا وزعمائها الدينيين، فإنها، وبالقدر نفسهِ، ما زالت مستمرة في التحليق قريباً من حقوق الإنسان. وهذهِ الإستعارة الأثيرية اللافتة تبدو مناسبة جداً في هذهِ الحالة بالذات بالنظر إلى صعوبة معرفة ملامح هذا الشبح في ضوء ذهابهِ وقدومهِ في أشد الأماكن والأزمان غرابةً إلى حدٍ جعل الكثير من الناس لا يعتقدون بوجودهِ أصلاً، مفضلين عزو ما أحرزتهُ النسبية من مكاسب إلى إصرار مجموعة صغيرة من البدائيين الفلاسفة، وما قبل الحداثيين السياسيين، والأوغاد الاخلاقيين، وعنادهم. وإذا كانت الهولوكوست تمثل، في جزء منها، نتيجة دموية لسيرورة التطور الثقافية والفلسفية التي أنتصر فيها الفيلسوف الالماني فردريك نيتشه على نظيره الفرنسي فولتير، بالإمكان القول ان الهدف الرئيس من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان عام 1948 هو ردم الفجوات الأخلاقية، والقانونية، والسياسية التي أحدثتها القوى المناهضة للعالمية. ألَم يسهم هذا الإعلان في ترسيخ حقيقة العالمي الواضحة- وبالتالي امتيازاته- مرةً واحدةً وإلى الأبد؟ وبكلمات اخرى، ألَم يُسهم الإعلان في ترسيخ المبدأ الذي يؤكد ضرورة اعتراف دول العالم جميعاً بحزمة أساسية من الحقائق الأخلاقية المتعالية على الرغم من حقيقة التنوع العابر للثقافات والتاريخي الواضحة للعيان والموازية في أهميتها لحقيقة العالمي المذكورة أعلاه؟

في الآونة الأخيرة، وبعد ان أسهمت نهاية حقبة الحرب الباردة في إطلاق قوى العولمة الثقافية والاقتصادية، ألم يصبح العالم مكاناً أكثر تجانساً، مكاناً تبدو فيهِ حزمة القيم العابرة للقوميات وكأنها تحاول ان تحل محل - أو ربما تقمع - كافة البنى المعيارية السابقة على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، حتى أضحت حدود التنوع الثقافي أقل وضوحاً من ذي قبل، وأمست مشكلة النسبية أقل أهمية من أي وقت مضى منذ الأحداث العنيفة التي شهدها منتصف القرن العشرين؟ ألا يعني

تسطيح العالم، طبقاً للصورة التي روج لها حامل راية العولمة ثوماس فريدمان (Thomas Friedman) ان شبح النسبية مستمر في ترحالهِ بلا مقصد محددٍ يحط به رحالهِ، وبلا ذخيرة عميقة من الآخرية الثقافية أو الأخلاقية يستند إليها؟ وعلى الرغم من ذلك، ما زالت النسبية مصرة على إزعاج منظري حقوق الإنسان وممارسيها، وسواء رغبوا بالاعتراف بهذا الأمر أم لا هو السبب الرئيس في مشكلاتهم.

في واقع الأمر، بالإمكان ملاحظة الحضور المستمر للنسبية بوصفها مصدر قلق مباشر، أو، وهذا هو الأكثر شيوعاً، غير مباشر ضمن منظومة حقوق الإنسان، في الأساليب المتأرجحة وحتى المتجاهلة التي يعتمدها المنظرون والناشطون للتعامل مع النسبية عبر طيفٍ واسعٍ من المنظورات. ويلاحظ تعمد فيلسوف القانون مايكل بيري (Michael Perry) ((تعبئة عقل) القارىء بالروايات الصحفية المفزعة عن حوادث التعذيب، والاغتصاب، وتشويه الأطفال في اثناء الحرب الأهلية في جمهورية يوغسلافيا السابقة التي اندلعت في مطلع تسعينيات القرن العشرين قبل وصفهِ النسبية بالفكرة (غير المعقولة)(1998: 63) وحتى قبل شروعهِ في تحليل هذهِ الفكرة وعرض وجهات نظر خصومها (وهو الموضوع الذي سأعود إلى مناقشتهِ لاحقاً). وفي ظل هذهِ التعبئة الذهنية، تغدو المعادلة الأخلاقية واضحة وضوح الشمس: ان جميع من يُسهم في إيقاظ شبح التحدي الذي تشكلهُ النسبية ضمن منظومة حقوق الإنسان في هذهِ الساعة المتأخرة فهو يقف، قطعاً، إلى جانب القتلة، والمغتصبين، والمضطهِدين وكل قوى الظلام الاخرى القابعة في طبيعتنا البشرية الغامضة.

وفي السياق نفسهِ، يؤكد مايكل اغناتيف (Michael Ignatieff) ان السبيل الأمثل المتاح أمام ((ناشطيّ حقوق الإنسان الغربيين)) لمواجهة التحدي الذي تمثلهُ النسبية لحقوق الإنسان هو ((الإقرار بحقيقتها))(2001: 74-75). وفضلاً عن ذلك، أقر اغناتيف بوجود ((الكثير من الرؤى المتباينة بشأن طبيعة الحياة البشرية الصالحة؛ وأن الرؤية الغربية هي إحدى هذهِ الرؤى فحسب؛ وأنه على فرض تمتع الأفراد بمقدار كافٍ من الحرية يمكنّهم من اختيار نمط الحياة التي يرغبون به، ينبغي

عندها تمكينهم من ملء هذهِ الحياة بالمضمون والتفاصيل التي تتوافــق وتــاريخهم وتقاليدهم))(74). وعلى الرغم من اختيار اغناتيف تحليل النسبية ومشكلة الثقافة في اطار يبدو متعاطفاً مع تحدي النسبية لحقوق الإنسان، فقد تحدث بصراحة عـــن تمثيل النسبية ((مسوغاً ثابتاً يبرر الطغيان)).

وطبقاً لوجهة نظر ابستمولوجية وسياسية مختلفة، تبنى المنظر الاجتماعي مـــا بعد الكولونيالي والباحث القانوني اوبندرا باكســـي (Upendra Baxi) وصـــف كريستوفر نـــورس (Christopher Norris) للنســـبية بـــــ (الســـترة متعـــددة الألوان))(2002: 113). ويُرجح ان تمثل الفكرة القائلة ان ((للثقافات والحضارات المختلفة افكاراً متباينة عن معنى ان تكون إنساناً وبالتالي [عمـــا يعنيـــه] التمتـــع بالحقوق بالنسبة لبني البشر)) اللون الأساس والأهم في مجموعة الألوان هذهِ(113).

ويعترف باكسي بصحة الفكرة القائلة ان الثقافات والحضارات المختلفة تعبر، في واقع الأمر، عن أفكار انسانية مختلفة. ويبدو ان هذا الاعتراف يمثـــل مشـــكلة بديهية للإطار الأخلاقي – القانوني العابر للقوميات المستند إلى حقيقة – ســـواء أكانت وصفية أم إرشادية – تفيد العكس تماماً. غير ان باكسي يتجاهل هذا النوع من النسبية بوصفهِ (نوعاً تافهاً). وبالمثل، توصف النسخ الاخرى مـــن النســـبية بـــ ((المغلوطة منطقياً أو تحليلياً))، و((الجاهلة عن عمدٍ))، وبكونها ((تمـــارين في السياسة الواقعية غير الواعية)).

وفي السياق نفسهِ، يتحدث جاك دونلي (Jack Donnelly)، أحـــد أبـــرز المؤلفين وأكثرهم غزارة في الإنتاج في مجال حقوق الإنسان في السنوات العشـــرين الماضية، والذي أسهمت كتاباتهِ إسهاماً لامعاً في تطوير حقل دراســـات حقـــوق الإنسان (يُنظر على سبيل المثال دونلـــي 1985، 1997، 2003)، عـــن (التـــوتر الضروري) القائم بين عالمية حقوق الإنسان والنسبية. ولدعم حديثهُ هـــذا، أورد دونلي مثالاً عن هذا التوتر أشار فيهِ إلى إمكانية ترجمة اسماء العديد من الثقافـــات إلى، ببساطة شديدة، شُعب، وهذا يعني أن بعـــض الثقافـــات في الأقـــل تتـــبنى أنطولوجيا اجتماعية – لغوية تقصي كل ما لهُ علاقة بالطبيعة الإنسانية المشتركة، وفي واقع الأمر، فكرة (الإنساني) نفسها[3].

ومرةً اخرى، يمثل ما طرحهُ دونلي وجهة نظر ثاقبة ومتبصرة، وجهة نظر لا تُطرح كثيراً حتى من قبل الأنثروبولوجيين والآخرين الذين نتوقع منهم العناية الفائقة بكل من معنى شبكة العلاقات القائمة بين الثقافة واللغة ومضامينها الأوسع. غير ان دونلي، بعد طرحِهِ هذا الموضوع مباشرة، سارع إلى تجاهل الحديث عن كافة المشكلات الواضحة والجادة المنبثقة منه. إذ قال ان آراء كهذهِ ((الآراء التي تُعرِف الخاصية الجماعية (collectivity) بصيغ إقصائية لا تضمينية)) هي آراء مرفوضة عالمياً في العالم المعاصر (2003: 91). والسؤال الذي يطرح نفسهُ هو (من يرفض هذهِ الآراء؟) هل الرافضون هم الذين يعتقدون أن هذا النوع من الانطولوجيا الإقصائية متجذر في اللغة ومتجسد في هوية الجماعة؟ وعندما أختار السكان في بوليفيا القرن الواحد والعشرين مفردة الرونا (runa) (التي تعني "الشعب"، أو "الإنسان" بالمعنى الفردي لا الجماعي) لتعريف هويتهم الذاتية، ألَم يكونوا يقصدون ما يقولونهُ، أم هل يعني ذلك أنهم لا يوجدون حقاً في العالم المعاصر؟[4]

وأود تنبيه القارىء إلى أنني سأعود لمناقشة الأسلوب الذي أعتمدهُ أنثروبولوجيو حقوق الإنسان في التعامل مع مشكلة النسبية في مبحثٍ لاحق. ومثلما بيّنت في الفصل الثاني، تتسم علاقة علم الأنثروبولوجي بفكرة النسبية، على نحوٍ مماثل لعلاقتهِ بفكرة حقوق الإنسان، بالتأرجح والإضطراب. وينعكس هذا التأرجح في عيون – وكتابات – العاملين في خارج الأوساط الأنثروبولوجية الذين يتوقعون ان الحضور الأنثروبولوجي ضمن السجالات والنقاشات يتألف من جملة من الأفكار المتقدة المناهضة لكافة أنواع التأسيسية؛ والهوس الابستمولوجي غير الصحي بالاثنوغرافيا (التي يجري الحديث عنها على نحوٍ مزدرٍ بوصفها فترات طويلة من الانتظار من دون جمع البيانات النوعية المطلوبة)، والأهم من ذلك، المبالغة في تقدير قيمة الثقافة التي تُتهم بكونها شفرةً لكافة الإلتزامات السياسية والايديولوجية (والتي، لهذا السبب تحديداً، بالإمكان أما تجاهلها وأما تقديمها بصورة كاريكاتورية).

وبالإمكان العثور على مثالٍ واضحٍ على هذا الانعكاس في الحوار التناصي بين جاك دونلي وعالمة الأنثروبولوجيا التطبيقية الدنماركية آن – بيلندا بريس

(Ann-Belinda Preis) التي عملت لسنوات عدة مع منظمة اليونسكو (دونلي 2003: 86–88). شعر دونلي بالصدمة لانتقاد بريس وتوبيخها له (1996) بسبب مقاربتهِ المتعاطفة والأنثروبولوجية المزعومة للثقافة وحقوق الإنسان. مَن يعرف ان الأنثروبولوجيين لم يعودوا يألهون الثقافة، أو حزمة المعتقدات والممارسات الشاملة تلك التي يفترض البعض ان دراستها تُشكّل الأساس – والمسوغ الذي يبرر- الذي يستند إليهِ فرعهم المعرفي؟ ومثلما لاحظ دونلي على نحوٍ ساخرٍ، يسعى الأنثروبولوجيون، أمثال بريس، إلى حثهِ وزملائهِ المعنيين بالعلاقة بين (الثقافة) وحقوق الإنسان على فهم الثقافة بوصفها ((تجمعات مائعة من المعاني والممارسات البين – ذاتوية)) (دونلي 2003: 86)[5]. وبكلمات اخرى، يبدو ان ما يريد الأنثروبولوجيون قولهِ هو: لا ثقافة [يعني] ليس ثمة مشكلة بين النسبية (الثقافية) وحقوق الإنسان.

وعلى الرغم من شيوع هذهِ الخدعة المفاهيمية، مازال الباحثون (وبضمنهم العديد من الأنثروبولوجيين)، والممارسون، والمسؤولون الحكوميون، والناشطون يكتبون، ويعملون، ويفكرون بصيغ الثقافة على وفق المعنى التقليدي للكلمة (والمعروف سابقاً بالمعنى الأنثروبولوجي). وفي واقع الأمر، يمثل (إعلان علم الأنثروبولوجي وحقوق الإنسان) الذي أصدرته الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية في 1999 محاولة لإعادة تشكيل مفردات علاقة علم الأنثروبولوجي بحقوق الإنسان بالاستناد إلى الفهم التقليدي للثقافة، فهمٌ تسهم فيهِ مجموعات الأفكار والممارسات الساكنة والمُحددة هذه في ظهور حق إنساني جديد، هو الحق بالتعبير عن الخصائص الثقافية في نفسها.

غير ان هذهِ العودة إلى النظرية الكلاسيكية المحدثة للثقافة في علم الأنثروبولوجي، الذي ينبغي ان يفهم بصيغ رحلة طويلة من الدعم والنشاط والاهتمام بـ (الرواسب الثقافية)، لا تشير سوى إلى جانبٍ مهمٍ واحدٍ من جوانب الإشتغالات الأنثروبولوجية الحديثة بقضايا حقوق الإنسان. وقد أدركت حركة الرواسب الثقافية في وقت مبكرٍ من تاريخها أن الثقافة، بالمعنى التقليدي للمفردة، تمثل مبدأً منظماً واضحاً، ومقبولاً عموماً يمكن ان تُشن حولهُ الصراعات

ضد العديد من الجهات المسؤولة عن القمع أمثال الدول، والشركات المساهمة الكبرى، والمؤسسات المالية الدولية. وهكذا، وحتى مع محاولة العديد من أقسام الانثروبولوجي تطوير نظريات ثقافية ذات طابع تجريدي للغاية بوصفها وسيلة تمكن هذا العلم من التعايش واستيعاب حالة التداخل المتزايد في أنماط الحياة الاجتماعية العابرة للقوميات، ولاسيما بعد نهاية حقبة الحرب الباردة، كان هناك قسمٌ آخر يُشددّ على ضرورة تبني مفهوم مختلف آخر للثقافة على الرغم من أن دعوتهم هذهِ جاءت لأسباب أدواتية أكثر منها نظرية. أقصد بذلك أنهُ من الصعوبة بمكان تخيل كيف تطورت حركة الرواسب الثقافية، أو أنشطة حقوق الإنسان التابعة للجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية، بالشكل الذي تطورت عليهِ بالاستناد إلى النظرية التي ترى الثقافة بوصفها ((مجموعات مائعة من المعاني والممارسات البين - ذاتوية)).

ومما تجدر ملاحظتهِ دخول الانثروبولوجيين الذين يتبنون التوجه الاثنوغرافي في تعاملهم مع حقوق الإنسان في صراع مع مشكلة الثقافة في ما يتصل بهذهِ الحقوق، صراع يتسم بدقة مدخلاتهِ المفاهيميةِ وبُرقيه الفكري. وثمة أمثلة لا تعد ولا تحصى على ذلك أهمها مجموعة المقالات التي نشرها كاوان، ودمبور وولسن بشأن الثقافة والحقوق في 2001. في تقديمهم للكتاب، لم يتجاهل المحررون، بالضرورة، أهمية التحدي النسبي الثقافي لحقوق الإنسان. وبدلاً من ذلك هاجم المحررون الثلاثة الطبيعة المنقسمة لهذا ((السجال الأكثر جدية والمتواصل)) الذي يضطر فيهِ الناس إلى الاختيار بين حقوق الإنسان العالمية والنسبية الثقافية، بالنظر إلى اعتقادهم ان هذا الاختيار هو أختيارٌ خاطىءٌ في جوهرهِ، والسبب في ذلك يعود، في جزء منهُ، إلى تمثيل الثنائيات من هذا النوع انعكاساً مفاهيمياً خالصاً وغير دقيق في آن معاً للأسلوب الذي تتبعهُ الأفكار المختلفة للتنافس على جذب الاهتمام ضمن الممارسات الاجتماعية الفعلية. ولكنهم، على غرار بريس، التي ضَمنّوا مؤلفاتها في قائمة مصادرهم، ولكنهم لم يقتبسوا منها، عزموا على الاستمرار في مناقشة معنى الثقافة نفسها في ضوء العلاقة المتداخلة المتنامية بين ((المعايير العولمية والمحلية))(2001: 6). وهذهِ، في واقع الأمر، لا تمثل نظرية ثقافة

في نفسها، بل أنها محاولة لموازنة التوترات المفاهيمية والتجريبية التي أسهم في تفاقمها الصدام بين معاني الثقافة، وكذلك الصدام، الموازي في أهميتهِ للصدام الأول، بين فئات المعنى المختلفة.

وبمقدوري الاستمرار في الحديث عن النسبية في دراسة مسحية تقديمية أطول بكثير تتناول الطرائق المختلفة التي اعتمدها النظم المعرفية الاخرى في فهمها للثقافة. وبرغم ذلك، مازلنا، في نهاية هذا البحث، نرغب بمعرفة (ما المقصود بالنسبية على وجه الدقة؟) ولماذا وكيف نجحت في الاستمرار في خلق المشكلات لنظرية حقوق الإنسان وممارساتها؟ وختاماً، ما طبيعة الإسهامات التي ينبغي لأنثروبولوجيا حقوق الإنسان الحديثة، بصرف النظر عما بينّتهُ على نحوٍ موجزٍ مسبقاً، تقديمها في سبيل إثراء هذهِ السجالات والأفكار؟

التفكير بالنسبية:

باديء ذي بدء، من الأهمية بمكان إدراك حقيقة ان الجزء الأكبر من الغموض الذي يحيط بالسجالات الخاصة بالنسبية وحقوق الإنسان هو غموضٌ تصنيفي. وأعني بذلك الدور الذي يضطلع بهِ طيفٌ واسعٌ من الفئات [التصانيف] التحليلية المختلفة المقترنة بجملة من الانتماءات المؤسساتية، والنظم المعرفية الأكاديمية، والتيارات السياسية في صياغة المقاربات المتنوعة للنسبية. هل تمثل النسبية مشكلة فلسفية أم مفاهيمية ينبغي حلها على وفق معايير التحليل النظري المقبولة على نحوٍ عام، بصرف النظر عن السجالات المعنية بتحديد النظرية الأكثر تأثيراً في نجاحٍ هذا التحليل، أو إلى أي حد يمكن ان يتسم هذا التحليل بالدقة والإقناع؟ وهل ثمة أساس منطقي ساخر تتمكن بوساطتهِ المصالح السياسية المختلفة في أرجاء العالم من التقدم وتحقيق غاياتها بأسم (الثقافة)؟ وهل يمثل ذلك شفرةً للشعور بالذنب النخبوي الغربي الناجم عن قرون طويلة من الامبريالية الأوروبية - الأطلسية والمشاريع الامبريالية المحدثة التي أتخذت شكل التنمية الإنسانوية الدولية؟ أم هل تمثل (النسبية) في سياقات معينة شيئاً ما شبيهاً بدالٍ أجوف من دون أي محال عليهِ واضح أو قابل للإدراك على الإطلاق، وبصرف النظرِ عن مدى قدرتنا على إختراق واجهته المُشفرة؟[6]

وبالإمكان القول ان النسبية تمثل كل هذا وأكثر في أزمان وسياقات مختلفة. غير ان الإقرار بهذهِ التعددية لا يبدو كافياً، والأمر نفسهِ ينطبق على حقيقة تمثيل النسبية (سترة متعددة الألوان)، حقيقة نعتها البعض، ولهُ العذر في ذلك، بالتفاهة. وبغية الحصول على رؤية واضحة بديلة للنسبية ومعانيها المتعددة، من الأهمية بمكان تحديد تلك المقولات والفئات المختلفة التي يمكن الإستناد إليها في طرحنا للأسئلة الخاصة بالنسبية والاجابة عنها. والأهم من ذلك، ينبغي لنا دراسة السياقات الملازمة التي تضطرنا إلى استعمال فئات ومقولات معينة دون غيرها، أو تفضيل بعضها على البعض الآخر. وكما سنلاحظ، تكشف المقاربة السياقية من هذا النوع عن سيرورات متوازية وبُنى خطابية ضمن منظومة حقوق الإنسان نفسها، بصرف النظر عن السجال المعني بالعلاقة بين حقوق الإنسان والنسبية.

الفلسفة ومرآة الحقيقة:

في هجومهِ الموسع والمتنوع على الصرح التأملي الشاهق للفلسفة الغربية، أشار ريجارد رورتي (Richard Rorty) (1979) إلى ما تميزت بهِ الفلسفة في غضون الف عام من التاريخ الفكري من بحث عن الأسس التي تعكس ((رغبة بالتقييد والإكراه)) عابرة للمقولات والفئات، وتسمح للبشر في أماكن وأزمان مختلفة بوضع ((أطر لا ينبغي للأفراد تجاوزها، وتحدد أهدافاً تفرض نفسها، وتسهم في خلق تمثيلات لا يمكن إنكارها))(315). ويتمثل العامل الذي وَحدَ المدارس والتيارات الفلسفية المختلفة المشتقة من – أو في الاقل المتأثرة بشدة بـ – القدماء في الاعتقاد بتمثيل الفلسفة مرآة للحياة: ان نتائج المواجهة والتقييد الفلسفية قد شكلّت، بطريقة أو باخرى، وبدرجات ومستوى متباين من الدقة، انعكاساً للواقع أو تمثيلاً لهُ.

وعلى الرغم من الهزة التي تعرض لها هذا التوجه الابستمولوجي في الفلسفة الغربية – أو، كما ذكر رورتي نفسهِ، هيمنة فكرة الابستمولوجيا نفسها – جراء ((المعالجة الكلية، والبراغماتية، والمضادة للتأسيسية، للمعرفة الملاحظة في كتابات ديوي، وفتجنشتين، وكواين، ودافيدسون وآخرون))(317)، يلاحظ استمرار

حضورها الفاعل وإسهامها في تشكيل أساليب التفكير البشري بالأشياء المؤثرة في حياتهِ والتي تتراوح من القانون إلى المؤسسات السياسية، ومن أسباب الحـــرب إلى الأخلاقيات الإحيائية – الطبية. وبإستثناء بعض الحقول المعرفية الأساسية (من مثل فلسفة التشريع التي انخرط فيها البراغماتيون القانونيون المعاصرون أمثال ريجــارد بوسنر (Richad Posner)، ليس ثمة شك في استمرار إطار (المعرفة والمعنى) الذي وضعهُ ديكارت في التفوق والانتصار على نظيره الذي وضعهُ ديوي في المعركــة التاريخية التي نشبت بين الأثنين.

وعلى الرغم من إمكانية تحديد مواقع هذهِ الصراعات العميقة بشأن طبيعــة أُطر المعرفة والمعنى في حقل الفلسفة وإدراك الأختلافات الجوهرية بينهما – مثلمــا فعل رورتي وغيرهِ من مؤرخيّ الفلسفة – أعتقد، لأغراض الدراسة الحالية ان مــا يشتركون بهِ أهم من مناحي الأختلاف التي تفرقهم. وفيما يتصل بالنقاش الــدائر حول النسبية وحقوق الإنسان العالمية، بالإمكان تحديد ما يمكن عدّهِ، على نحــوٍ سائبٍ، مقاربة "فلسفية" تطبع بطابَها (على نحوٍ مفارقي في واقع الأمــر) تحليــل رورتي الشخصي للنسبية وحقوق الإنسان بالقدر نفسهِ الذي تطبع بهِ تحلــيلات الباحثين في القانون الطبيعي (يُنظر سكيل 2007) أمثال مايكل بيري. وبصــرف النظر عن كون المفكر تأسيسياً أم لا، ملتزم بنظرية الحقيقة المتطابقة أم بنظرية مبنية على التساوق أو السلوكية أو التثبيتية (التثبت من صحة شــيء مــا)، يشــترك الباحثون الذين يستعملون مقاربة فلسفية في شيء واحدٍ هو تفكيرهم بالمشكلات بوصفها أما مفاهيمية في نفسها، أما، في حال لم تكن المشكلات مفاهيميــة، إذن ينبغي ان تكون الحلول الموضوعة لها، في أفضل الفروض، مفاهيمية.

وبغية ملاحظة هذهِ المقاربة الفلسفية فعلياً في المستوى العملــي- في ســياق النقاش الخاص بالنسبية وحقوق الإنسان في هذهِ الحالة- لــيس مــن الضــروري الإفاضة في تعريف (المشكلات) بإستثناء التأكيد على تمثل المشكلة في ذلك الشيء الذي يشعر البعض بوجوده خارج نطاق المشكلة نفسها (بصــرف النظــر عــن طبيعتها)؛ أنهُ الشيء نفسهِ أو أحد أبعادهِ الذي يؤدي حلــه إلى إنجــاز فــني، أو إمكانية إقامة بنية اجتماعية جديدة، أو الحصول على رؤية جديدة لطبيعة الوضــع

الإنساني، أو تحسين فرص التعايش والتسامح بين الشعوب. ان النظر إلى المشكلات (أو إلى حلولها) بوصفها مشكلات مفاهيمية في جوهرها يعني ان تضعها، أولاً وأخيراً، في نطاق الأفكار. كما أنهُ يعني أهمية أن تفهم ان الصراعات هي نتاج الأسلوب الذي تتصادم على وفقهِ هذهِ الأفكار، ربما بسبب الأعتقاد الشائع بعدم القدرة على التوفيق فيما بينها من الناحية النظرية، أو لرجوع أصول تكون بعض هذهِ الأفكار إلى أشكال خادعة من الهيمنة السياسية أو أنواع الهيمنة الاخرى، أو لإضطلاع القوى الحدسية أو غير العقلانية (مثل الدين) وغيرها في تشكيل أفكار معينة (أو نُظم أفكار في واقع الأمر). وفي كل حالة من هذهِ الحالات، لا يتمثل جوهر المشكلة في الأسلوب المتبع لوضع الأفكار موضع الممارسة والتطبيق، أو في السياقات الاجتماعية أو الثقافية الحاضنة التي تنشأ فيها الأفكار وتتطور على الرغم من قطعية أهميتها؛ بل تكمن المشكلة في النطاقات النظرية المجردة التي تتصادم فيها المفاهيم المتعارضة.

المشكلات المفاهيمية تطالب بحلول مفاهيمية:

يتمثل أحد الأساليب المتبعة في توظيف هذهِ المقاربة الفلسفية في السجالات الخاصة بالنسبية وحقوق الإنسان في تحديد مصدر المشكلة في فكرة النسبية نفسها (بدلاً من فكرة حقوق الإنسان في سبيل المثال). ويتحدث النقاد العاملون على وفق هذا الرأي عن ضرورة تقسيم النسبية على فئات ثانوية مميزة مفاهيمياً. ومن دون هذا الشرح التحليلي، تبقى النسبية مجرد (كلمة جوفاء) طبقاً لباكسي (2002: 113)، ودال مُفرغ من محتواه يُسهم حضورهِ في زيادة غموض، بدلاً من توضيح، النقاشات المعنية بحقوق الإنسان. وفي السياق نفسهِ، يؤكد الباحثون الآخرون على وجود هذهِ الفئات الثانوية على نحو ضمني في العديد من النقاشات الدائرة حول النسبية. غير ان المشكلة تكمن، طبقاً لأليسون دوندز رنتلن (Alison Dundes Rentlen) (1990: 68)، في عدم اعتراف البعض بوجودها، أو عدم وضوح طبيعتها، أو تداخلها مع فئات ثانوية اخرى. وبكلمات اخرى، تكمن المشكلة في عدم استعمال المشاركين في النقاشات لـ ((لغة اصطلاحية

دقيقة ومُحددة))(1990: 69). ولهذا، يتمثل الحل في الإصرار على استعمال لغة اصطلاحية دقيقة بعد الانتهاء من توضيح تنويعات النسبية القابلة للتمييز مفاهيمياً والقابعة في داخل هذهِ الفئات.

وبعد ان رَسمت رنتلن حدوداً فاصلة واضحة بين النسبية الابستمولوجية، والثقافية، والأخلاقية، تحدثت عن تمثيل النوع الأول – أي النسبية الابستمولوجية – ذلك النوع من الميتانسبية، أو الفئة المفاهيمية التي تشمل الأنواع الاخرى. ثم أنتقلت للتركيز على العلاقة بين النسبية الثقافية والأخلاقية بعد تعريف الأولى بأنها الفكرة التي تفيد ان ((بعض التقييمات متناسبة مع الخلفية الثقافية التي تبرز منها))(69). ومما تجدر الإشارة لهُ عدم تساوي النسبية الأخلاقية، مفاهيمياً، مع نظيرتها الثقافية، بل أنها، بالآحرى، تمثل أحد فروعها. ثم إعادت رنتلن تقسيم النسبية الأخلاقية نفسها إلى ثلاث فئات ثانوية اخرى هي النسبية الأخلاقية الظاهرة، والنسبية الأخلاقية بوصفها فرضية وصفية (وقائعية)(أستعارت رنتلن هذهِ الفئة الثانوية من شميدت 1955)، والنسبية الأخلاقية بوصفها فرضية إرشادية (قيمية)(مرة اخرى، استعارت رنتلن هذا المفهوم/أو الاستعمال الاصطلاحي من شميدت).

وهكذا، نحصل، في هذهِ الحالة، على دمية ميتروشكا (روسية) مفاهيمية. وبكلمات اخرى، نحصل على النسبية الابستمولوجية بنوعيها الثقافي والأخلاقي، ثم على الفئات الثانوية النهائية الثلاثة للنسبية الأخلاقية. ومن دون إنكار الوجود المفاهيمي للفئات الثانوية الأولى والثالثة التابعة للنسبية الأخلاقية وعدم أهميتها في المستوى التجريدي البحت، اكدت رنتلن على احتلال الفئة الثانوية الثانية – النسبية الأخلاقية بوصفها فرضية (وقائعية) وصفية – المرتبة الأولى لجهة الأهمية في السجالات المعنية بحقوق الإنسان بالنظر إلى عدم تبنيها لأي ممارسات ثقافية محددة. وبغية تمييز هذهِ الفئة عن الفئات الثانوية الاخرى، وتسليط الضوء على اهميتها، ذكرت رنتلن أنها ستستعمل مفردة (النسبية) فحسب – على نحوٍ يثير الارتباك والحيرة، في الأقل بالنسبة لي – في حديثها عنها(71).

وعلى شاكلة رنتلن، وظف عالم الأنثروبولوجيا ملفورد سبيرو (Melford Spiro)، في دراسة له يعود لها الفضل في تجديد الاهتمام بمشكلة

النسبية في حقلهِ المعرفي، مقاربة فلسفية تهدف إلى ((إزالة بعض الأحراش الفكرية التي أثرت سلباً في بعض السجالات الدائرة حول الموضوع الأزلي))، الذي لطالما عانى (التخبطات المفاهيمية) و(تداخل الأنواع) التي لا تتميز بكونها ((منفصلة تحليلياً فحسب، بل ومميزة تاريخياً))(1986: 259).

ويعتقد سبيرو ان (النسبية الثقافية) تدل على الفئة العامة للنسبية التي لا ينبغي الخلط فيما بينها- حسبما يؤكد- وحقيقة التنوع الثقافي البسيطة. وفضلاً عن ذلك، بالإمكان إعادة تقسيم الفئة التحليلية المسماة (النسبية الثقافية) على ثلاث فئات ثانوية، هي النسبية الوصفية، والنسبية المعيارية، والنسبية الابستمولوجية. ومرةً اخرى، يلاحظ إمكانية تقسيم هذه الفئات الثانوية نفسها إلى فئات ثانوية أضافية اخرى؛ إذ يقسم النوع الأول - أي النسبية الوصفية - على نسبية قوية، ومعتدلة، وضعيفة على حين تقسم الثانية - أي المعيارية على نسبية معيارية ثقافية واجتماعية/نفسية. أما في ما يتصل بالفئة الثالثة - الابستمولوجية، فعلى الرغم من إشتقاق سبيرو عدداً من المضامين المختلفة منها، تبدو هذهِ الفئة غير قابلة للتقسيم مفاهيمياً. وفضلاً عن ذلك، تحدث سبيرو عن استمداد النسبية الابستمولوجية (نقطة إنطلاقها) من (الشكل "القوي" للنسبية الوصفية، وهو ما يجعلنا نعتقد ان سبيرو يرى إلى النسبية الابستمولوجية بوصفها فئة ثانوية مشتقة من النسبية الوصفية القوية، وهذا ما يجعلها (الرجاء الانتباه لذلك) فئة ثانوية (ثانوية) (ثانوية) من الفئة العامة المسماة النسبية الثقافية)[7].

وبالطبع، لا يمكن الاستمرار في إيراد الأمثلة عن هذهِ المقاربة الفلسفية/المفاهيمية للنسبية إلى ما لا نهاية، غير أنها كافية، حسبما أعتقد، لإعطاء القارىء فكرة عن الإطار الابستمولوجي الذي يصيغ هذهِ الأمثلة، فضلاً عن منحهِ مؤشراً ما يبيّن مدى إسهام هذهِ الأمثلة، ولاسيما لأغراض دراستي الحالية - في تعميق فهمنا للنسبية، وبالتالي فهم طبيعة علاقتها بحقوق الإنسان. فالفيلسوف رودني بفر (Rodney Peffer)، في سبيل المثال، الذي أعتمد عليهِ اوبندرا باكسي (Upendra Baxi) إلى حدٍ كبيرٍ في مناقشتهِ للنسبيةِ وحقوق الإنسان، قد أوصل مقاربتهِ المفاهيمية إلى خاتمتها الأكثر تجريدية لجهة تمييزهِ أربعة أنواع من النسبية من

طريق ما وصفهُ باكسي بـ (البرهان المنطقي))(2002: 113). وهنا تتميز التقنية بكونها تقنية تحليلية خالصة؛ بمعنى تقسيم "النسبية" على ما يعتقد بفر أنها أنواعها الأربعة القابلة للتمييز منطقياً (رغم كونها غير محددة)[8]. وقد شددّت على مفردتيّ (القابلة للتمييز) بهذهِ الطريقة بهدف ربط تحليل بفر بتحليل سبيرو الذي تحدث عن فئات النسبية متعددة الطبقات بوصفها منفصلة تحليلياً.

وبكلمات اخرى، يتحدث كل من بفر وسبيرو في دراستيهما عن شيء مهم نقدياً مفادهُ ان فئات النسبية أو فئاتها الثانوية (الثانوية) التي قاما بتصنيفها ليست محددة أو منفصلة بمعنى أفلاطوني ما، وليست متجذرة ضمن فكرة النسبية نفسها، ولا تفعل شيئاً سوى انتظار الباحث المفاهيمي الذي سيكتشفها وينتشلها؛ وفي واقع الأمر، لا يمكن حتى التصريح بوجود هذهِ الفئات بأسلوب مجدٍ ما، بإستثناء وجودها كشيء من وحي الخيال التحليلي، سابق على التحليلات التي يجريها الأفراد في معرض مناقشتهم وتبادلهم الرأي بشأن (المشكلات). وعليهِ، وحينما وصف سبيرو فئات النسبية بـ (المنفصلة)، فإن ذلك يعني قدرة عقله التحليلي على إنشاء هذهِ التمايزات ضمن فكرة النسبية - التي يمكن تفسيرها بأسلوب ذاتوي - (أو النسبية الثقافية أو النسبية الأخلاقية، إلى آخرهِ). وهذا لا يعني أنهُ قد أكتشف شيئاً ما ضمن النسبية، من مثل المعادل الخطابي للجاذبية أو الأرقام اللاعقلانية.

ولهذهِ الترحالات في عالم الابستمولوجيا غاية محددة هي تبيّان كيف أسهمت ما يسميها الانثروبولوجيون فئات المعنى في التأثير في مسار السجالات الخاصة بالنسبية وحقوق الإنسان. وليس لدي الكثير لأقوله بشأن قيمة الفئات في نفسها، أو بشأن المدى الذي نجح فيهِ بعض الباحثين في استكشاف هذهِ الفئات بدرجات متباينة من الإقناع المنطقي أو البلاغي أو ربما عدم الإقناع.

وبرغم ذلك، من الأهمية بمكان أن يدرك القارىء احتمال انطواء عملية استعمال المقاربة الفلسفية أو المفاهيمية للنسبية على جانب إقصائي؛ شيء ما بإمكانهِ خلق أنواع الصعوبات العميقة جميعها في حال أُستعمل ضمن سجالات حقوق الإنسان ما بين المعرفية المتنافرة ابستمولوجياً. وفضلاً عن ذلك، لنا ان

نتساءل عن السبب الذي جعل المقاربة المفاهيمية هي المقاربة المهيمنة تاريخياً للنسبية، فيما يتصل بحقوق الإنسان وغيرها من المجالات. ومثلما سيلاحظ القارىء في أدناه، ثمة قوة خطابية مؤثرة في السجالات المعنية بحقوق الإنسان؛ ولكنها قوة تفرض أنواعاً معينة من الإشتغال وتُقصي اخرى. وبالنظر إلى تمثيل المفاهيمي، حتى وقت قريب، المقاربة التي هيمنت على مناقشات حقوق الإنسان - سواء في أبعادها القانونية، أم الأخلاقية، أم المؤسساتية - يُرجح إضطرار الباحثين الذين تناولوا النسبية وعلاقتها بحقوق الإنسان إلى تمثيل الجانب الآخر من المعادلة[9].

قيم في الميدان:

في خطابهِ الذي ألقاه في كانون الأول عام 2005 في مدينة فيلادلفيا، عرض الرئيس الأمريكي جورج دبليو بوش لموضوع الانتخابات القادمة في العراق وأفاض في الحديث عن الأسباب التي دعت الولايات المتحدة إلى شن الحرب. وكان موقع إلقاء الخطاب قد أُختير بعناية ليعكس الأنقسام العميق في المواقف إزاء الحرب. وبالنظر إلى تمثيل المدينة مهد الديمقراطية الأمريكية، المكان الذي أكتسبت فيهِ مفاهيم حقوق الإنسان التنويرية تعبيرها الأسمى، فالأمر نفسهِ صحيح في حالة العراق الذي سيضطلع - في مرحلة ما في المستقبل البعيد - بهذا الدور الرمزي في منطقة الشرق الأوسط. وعن ذلك، قال بوش ((لا يمكنني التفكير بمكانٍ أفضل أناقش فيهِ مسألة ظهور عراق حر من مدينة فيلادلفيا المدينة التي وِلدتْ فيها الديمقراطية الأمريكية))(بوش 2005).

وبالطبع، لم يرد في حديث الرئيس بوش أي ذكر لأسلحة الدمار الشامل ولو حتى في سبيل تذكير المستمعين بالموقع المحوري الذي يشغله (الأمن القومي) في السياسة الخارجية الأمريكية. وبدلاً من ذلك، تحدث الرئيس عن القوات العسكرية الأمريكية الموجودة في العراق بوصفها قابلة معيارية (بطريقة مجازية ما) مهمتها مساعدة الشعب العراقي، في (مرحلة المخاض الصعبة هذهِ) على إنجاب الرؤية السياسية، والقانونية، والأخلاقية الجديدة؛ رؤية تُشكل فيها الحقوق الإنسانية

العالمية للعراقيين - التي كانت حاضرة على الدوام حتى في المراحل التي تعرضوا فيها إلى القمع الوحشي - الأساس للمجتمع العراقي الجديد.

ويلاحظ اكتظاظ خطاب الرئيس بوش بالإشارات إلى حقوق الإنسان بصفتها مفهوماً عاماً، وكذلك لجهة علاقتها بحقوق معينة؛ حقوق تشير إشارة واضحة إلى ((نقطة التحول الحاسمة هذهِ في تاريخ العراق، وتاريخ الشرق الأوسط، وتاريخ الحرية)) من مثل حقوق الأقليات، وحقوق الملكية، وحرية التجمع، وحق التعبير عن الرأي وحرية الصحافة، وحق التصويت. وعبء ضمان تمتع العراقيين بهذهِ الحقوق لا يقع، في نهاية المطاف، على عاتق ابناء الشعب العراقي أنفسهم الذين لا يشك أحدٌ في (رغبتهم في الحرية)؛ التي تمثل الهدف الأسمى للشعوب كافة (كما في فيلادلفيا في 1776)؛ بل ان الولايات المتحدة هي التي تتحمل هذا العبء. وطبقاً للأسلوب الذي اختاره الرئيس للحديث عن هذا الموضوع، يتمثل السؤال الجوهري الذي يود الرئيس الحصول على إجابة عنه في ((هل نمتلك [نحن الأمريكيون] الثقة في قدرة قيمنا العالمية على مساعدة ذلك الجزء المضطرب من العالم؟))(بوش 2005). وبناءً على ذلك، نحصل على مسوغٍ يبرر السياسة الخارجية الأمريكية المُغلفة بلغة الفلسفة الأخلاقية. وتمثل حقوق الإنسان المُشرعة في الدستور الأمريكي لعام 1789، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والدستور العراقي لعام 2005 حقوقاً عالمية؛ أو بكلمات اخرى تنويعات ثانوية عُبِرَ عنها بالصيغ المعيارية نفسها. ويحمل العراقيون جميعا، على شاكلة الأمريكيين، راية هذهِ الحقوق.

والأهم من ذلك، حسبما أعتقد، ان ما يود الرئيس بوش قولهِ هو ان وجود هذهِ الحقوق العالمية يعني ضمناً وجود معيارية موازية، أو ربما ملازمة، يُعبر عنها بصيغ (القيم)، التي تُعدّ قيمة حماية حقوق الإنسان في الأماكن التي تقمع فيها أو يُحرم السكان من التمتع بها من أبرزها وأهمها. وهذهِ القيمة هي قيمة عالمية - لا ينبغي ان تكون كذلك طبقاً للكاتب - وينبغي ان تكون، على نحوٍ مثالي عادةً، أساساً للفعل في العالم، وبوصفها نوعاً من المحفزات لحقوق الإنسان بعامة. وفي الأقل فيما يتصل بصلتها بالحرب المتواصلة في منطقة الشرق الأوسط، (طرح

البعض آراءً مماثلة بشأن التدخل الأمريكي في أفغانستان)، نجد أنفسنا أمـــام إدارة أمريكية قد أضحت معقلاً فعلياً للعالمية. وحتى لو كان المصدر النهائي لهذهِ العالمية هو الرب المسيحي البروتستاني لا الطبيعة البشرية التي تفهم مـــن طريـــق المنطـــق التعليلي العالمي، يكون المضمون هو هو لا يـــتغير. وهـــذا المضـــمون يفيـــد ان الإجراءات السياسية (والعسكرية) التي تتخذها الولايات المتحدة هـــي اجـــراءات مشروعة إلى الحد الذي تعكس فيهِ (الثقة) بالقيم العالميـــة، ومـــن بينـــها قيمـــة ((المساعدة في تغيير الأجزاء المضطربة [أي المحرومة مـــن حقـــوق الإنســـان] في العالم)). وكما سنلاحظ في أدناه، ثمة سؤال مهم يتعلق بإمكانية أخذ هذا الخلـــط أو التخبط المحافظي الجديد – الذي استدمج نظرية العقد الاجتماعي التقليدية بنوع من الأخلاقيات الكانطية التنبؤية – على محمل الجد من عدمهِ؟ وهذا تحديـــداً مـــا تعنيهِ العالمية المزدوجة التوجهات فيما يتصل بالسجالات المعنية بحقـــوق الإنســـان والنسبية.

وهذا التوجه نحو الحقوق العالمية الذي برز في خطاب الرئيس بوش لم يكـــن الوحيد، إذ سبقهُ توجه آخر برز في موقع آخر وتميز باختلافهِ الشديد عنهُ. ففـــي مطلع تسعينيات القرن العشرين، كان التأكيد على القيم في ميدان السياسة الدولية يسير في الأتجاه المعاكس. فعوضاً عن استيعاب خطاب الحقوق العالمية بوصفهِ جزءاً من صراعات جيوسياسية أوسع، تبنى زعماء العديد من البلدان الآسيوية الشـــرقية والجنوبية – الشرقية خطاب الهوية الثقافية الذي يؤكد على (القيم الآسيوية) على حساب ما يُعتقد أنهُ (القيم الغربية) المتخفية والتي يُروج لها بوصفها قـــيم عالميـــة عابرة للثقافات.

وعلى الرغم من بروز خطاب القيم الآسيوية بوصفهِ رد فعل على أحـــداث معينة – يستشهد الباحثون عادةً بالعقوبات التي فُرضت على الصـــين في أعقـــاب أحداث ساحة تاينانمين بوصفها لحظة فاصلة؛ يُنظر بيل، وناثان، وبيلـــغ 2001) – سرعان ما أكتسب هذا الخطاب زخماً اكبر، وأصبح أكثر تعقيداً وتنوعاً. وبهـــذا الصدد، بينّت لندا بيل، في دراسة لها عن إنتاج الهوية الآسيوية، قائلة ((بعد بلـــوغ الدول القومية الحديثة في شرق آسيا هذهِ المكانة الاقتصادية والسياسية الرفيعـــة في

المشهد الدولي، شرع زعماء هذهِ الدول ومواطنوها في الرد على خطاب حقوق الإنسان الغربية بتقديم نسختهم الخاصة من النسبية الثقافية الهائجة)). وحددت بيل ((الفواعل/الجهات الرئيسة) في هذه العالمية - المضادة وهي ((أجهزة الدولة، والشخصيات السياسية من سنغافورة، وجمهورية الصين الشعبية، وماليزيا))(2001: 23).

وكان أغلبية المحللين الغربيين الذين تناولوا موضوع القيم الآسيوية شديدي الانتقاد لتوظيف الزعماء السياسيين والاجتماعيين للنسبية الثقافية، التي عُدّت أحد أنواع الاستجابة التي توجد في علاقة عكسية تقريباً للطريقة التي تم بها تلقي إستلهام ادارة بوش لخطاب حقوق الإنسان العالمية. ففي كتابهِ الصادر عام 2003، كرس دونلي فصلاً كاملاً وصف فيهِ، بكثير من الإسترابة والشك اللذين تجليا في رفضهِ رفع علامتيّ الاقتباس عن عبارة "القيم الآسيوية"، مواقف القادة الآسيويين وحكوماتهم حيال هذه القيم. والفكرة التي كان دونلي، على ما يبدو، يود طرحها هو اعتقادهِ ان الحديث عن وجود القيم الآسيوية هو حديث زائف وغير منطقي. وعلى الرغم من التقدير الذي يكنهُ دونلي للدراسات التي حرصت على ((فصل السياسة والجوانب المضللة عن الاشتغالات والتبصرات المشروعة))(2003: 107 ن1)؛ يبدو واضحاً اعتقاده إمكانية تقسيم إستلهام الدول الآسيوية للقيم أو الثقافة الآسيوية في مطلع تسعينيات القرن العشرين على (98%) سياسة وزيف، (1%) شعور بالحيرة من جانب بعض القادة الآسيويين حيال المفاهيم ذات الصلة بهذا الموضوع، و(1%) إشتغالات وتبصرات مشروعة.

وعلى شاكلة غيرهِ ممن تناول هذا الموضوع، رأى دونلي في معارضة الأنشطة المعنية بحقوق الإنسان في قارة آسيا في هذهِ المرحلة نوعاً من أنواع التخبط السياسي، ومحاولة ساذجة لحماية أو إيجاد مسوغ يبرر ممارسة الوحشية السلطوية بأسم التكامل الثقافي ومناهضة الامبريالية. وعلى الرغم من دراستهِ، الموضوعية في جوانبها الأخرى والمؤثرة عن استحقاق، للتعقيدات التي ينطوي عليها موضوع حقوق الإنسان، يتميز دونلي بكونهِ دولياً (مؤمن بالقيم الدولية) ملتزماً ومدافعاً عن مفاهيم حقوق الإنسان التقليدية، الأمر الذي يعني أن تسامحه وقبوله للرؤى

الاخرى البديلة ليس بلا حدود. وبهذا الصدد، بيّن دونلي تمثيل ((حقوق الإنسان، كما حُدِدت وبُيِّنت في الإعلان العالمي والمواثيق الأُخرى، أفضل ما يمكن للمجتمع الدولي بذلهِ من جهود في سبيل تعريف البارامترات الاجتماعية والسياسية المميزة لخصائصنا السياسية الإنسانية المشتركة، وضمن هذهِ الحدود، كل شيء ممكن. أما خارجها، فلا ينبغي السماح سوى للقليل بالتواجد))(2003: 123).

وفضلاً عن دونلي، حلل كاوان، ودمبور، وولسن (2001) ظاهرة ((الاهتمام بالقيم الثقافية [الآسيوية] على وفق مقاربة اخرى مختلفة تماماً، إذ حلل المؤلفون الثلاثة الطريقة التي أكتسبت بها عملية ((الإستلهام البلاغي)) للنسبية الثقافية في سجالات القيم الآسيوية الحياة والممكنات المعرفية الخاصة بها التي خدمت العديد من الأطراف والأهداف التي تراوحت من (الانتهازية السياسية) إلى ما وصفتهُ بيل بالضربة (المضادة للهيمنة) التي وجهت لـ ((الخطاب الغربي القوي والبارز عن حقوق الإنسان العالمية))(بيل 2001: 24).

وثمة جانبٌ آخر يبدو أكثر إثارة للاهتمام في دراسة كاوان، ودمبور وولسن هو حديثهم عن الدور الذي اضطلع بهِ النقد الثقافي لحقوق الإنسان الذي قامت بهِ النُخب الاسيوية في إجبار الناشطين والجهات الدولية الفاعلة في مجال حقوق الإنسان على ((تبني لغة الثقافة)) بالنيابة عن حقوق الإنسان العالمية[10]. وعلى شاكلة الباحثين والمعنيين بحقوق الإنسان الآخرين، قدمَ المؤلفون الثلاثة تنويعات على فكرة ((من يتحدث بأسم الثقافة). واعتقد، من جانبي، أنهم كانوا محقين في تأكيدهم ان كل من مفهوم الثقافة في نفسهِ فضلاً عن المعاني والممارسات التي يسعى هذا المفهوم إلى وصفها في حالات معينة ليسا، ببساطة، ساكنين أو يتكشفان عن وحدة متراصة وتناغم كلي في داخل الدول القومية الآسيوية المختلفة. وهذا يعني إستحالة فهم العلاقة بين الهوية الثقافية وحقوق الإنسان الدولية في مستواها المجرد، بوصفها محض تمرين بسيط على وفق المقياس المعياري. ولتسليط الضوء على الطبيعة الملتبسة للثقافة وعلاقتها بحقوق الإنسان في آسيا، أقتبس المؤلفون مقاطع لغوية من الميثاق الآسيوي لحقوق الإنسان الذي يعارض بشدة أي إشارة إلى القيم الآسيوية ويقاوم المفاهيم الثقافية التي تقف على الضد من معايير حقوق الإنسان الدولية.

وهكذا، نلاحظ انطواء عملية احتضان الإدارة الأمريكية لحقوق الإنسان الدولية بوصفها جزءاً من مبادرة أوسع لتأطير تدخلاتها العسكرية في الشرق الأوسط، وكذلك انطواء التحليلات الخاصة بإستلهام الثقافة التي قام بها بعض زعماء الدول الآسيوية ضد حقوق الإنسان العالمية، على مثالين واضحين للمقاربة التصنيفية [الفئوية Categorical] للنسبية وحقوق الإنسان؛ مقاربة تختلف اختلافاً بيّناً، في عدد من الجوانب المهمة، عن المقاربتين الفلسفية والمفاهيمية. والمشكلة أو الشيء الذي يؤدي إلى عدم التوافق وإساءة الفهم، وما يميل كاوان، ودمبور وولسن إلى وصفهِ بـ (الشك العميق)، تكمن في ما يمكن وصفهِ بالنطاق السياسي الذي يضم كافة القوى المادية، والبنائية، والاجتماعية التي تستعين بها - أو تقاومها - الجماعات البشرية الفاعلة في مسار صراعاتها للحصول على السلطة، بأنواعها كافة.

وبكلمات اخرى، تعمل المقاربة السياسية لمشكلة النسبية وحقوق الإنسان في إزاحة موضوع الفعل من النطاق المفاهيمي - أو نطاق الأفكار - إلى النطاق الفعلي، ومن مستوى المجرد، التي تتعرض فيها الظروف المختلفة التي قد تؤثر في تحليل النسبية وحقوق الإنسان أما إلى التجاهل المتعمد أو الإنكار، إلى المستوى العملي، الذي لا تُشكل فيهِ الأفكار سوى بعداً واحداً من الأبعاد العديدة للتجربة المُعاشة والممارسات الحياتية اليومية. وهكذا، وحتى في حالة افتراضنا وجود تشابه سطحي بين هاتين المقاربتين المختلفتين المستعملتين في دراسة النسبية وحقوق الإنسان وفهمهما، يمثل السياسي توجهاً لهُ قواعد الإشتغال والتوقعات الخاصة بهِ والأهم من ذلك أغراضهِ الخاصة. وبالإمكان ملاحظة ذلك في الطريقة التي أختارها الناقد أو المحلل الذي أعتمد على المقاربتين- الفئتين كلتيهما في أزمان مختلفة لمقاربة موضوع النسبية وحقوق الإنسان. ولنأخذ في سبيل المثال تحليل دونلي للنسبية وحقوق الإنسان العالمية الأكثر تداولاً وتأثيراً في دراسات حقوق الإنسان ما بين المعرفية (وربما في ممارسات حقوق الإنسان الدولية بعامة على الرغم من صعوبة التثبت من ذلك)[11]. وعلى شاكلة دوندز رنتلن، وسبيرو، وروتي وغيرهم، أحسن دونلي إستغلال الفرصة، فقدم إسهامات فلسفية قيمة

للسجالات الخاصة بحقوق الإنسان، ويبدو واضحاً أنهُ يرى في الفئة - المقاربة الفلسفية الأفضل والأقوى[12]. وعلى شاكلة غيره من الملتزمين بالمقاربة الفلسفية للنسبية وحقوق الإنسان، تمخضت إشتغالات دونلي وتحليلاتهِ عن عددٍ من الفئات والفئات الثانوية التحليلية التي أستمدها من فكرة النسبية نفسها ولاسيما بعد توظيفهِ، كما لاحظنا في ادناه، أحدى أنواع الشروحات الديكارتية[13].

وعوضاً عن الدوائر التحليلية المتحدة المركز، وظف دونلي استعارة السلسلة المتصلة لتسليط الضوء على الأبعاد المختلفة للنسبية القابلة للتميز (بالنسبة له). ففي أحد طرفيّ السلسلة، هناك (النسبية الثقافية الراديكالية)، وفي الطرف الآخر، هناك (العالمية الراديكالية). وفيما بين هاتين النقطتين الواقعتين في أقصى السلسلة، بالإمكان توزيع الجزء المتبقي من السلسلة على ((النسبية الثقافية القوية والضعيفة))(2003: 89-90). ثم وصف دونلي (الطرف القصيّ الأبعد) لكل من (النسبية الثقافية القوية) و(النسبية الثقافية الضعيفة)، وهذا يعني ضمناً وضعهِ لتصور عن شيء ما أشبه ما يكون بسلسلتين ثانويتين مشتقتين من (أو ضمن) السلسلة/الفئة العامة. في السياق نفسهِ، لاحظ دونلي إمكانية تسمية النسبية الثقافية الضعيفة بـ (العالمية القوية). وبالنظر لأهمية مسألة الحكم أو التقييم لمشكلة النسبية وحقوق الإنسان، ميّز دونلي تحليلياً بين أنواع (الممارسات النسبية ثقافياً)، وهي أنواع تتميز، فضلاً عن ذلك، بانخراطها في صراع في المستويات الفئوية/المقارباتية.

بيد ان دونلي شرع، حال انتقالهِ إلى مناقشة القيم الآسيوية، بطرح الاسئلة والإجابة عنها، ووصف المشكلات، ومحاولة التوصل إلى فهم لهذهِ القيم من داخل ما يمكن وصفهِ بصنفٍ مختلفٍ من المعرفة. ويلاحظ استغنائهِ التام عن الطوبولوجيات المفاهيمية، والسلاسل، أو أي أداة منهجية أخرى تشير إلى كون المشكلة الرئيسة في السجال الدائر حول القيم الآسيوية مشكلة مفاهيمية في جوهرها. إذ لم يمحص دونلي، في سبيل المثال، طروحات الزعماء السياسيين والاجتماعيين الآسيويين في ذاتها بغية التثبت من قيمة الحقيقة في هذهِ الأفكار التي أسهمت في بلورة هذهِ الطروحات أو تعزيز تساوقها أو مشروعيتها.

وبدلاً من ذلك، ركز دونلي في تحليلهِ على طيفٍ واسعٍ من المشكلات السياسية من مثل ((سجل الحكم الاستعماري الغربي (والياباني))) وعلاقتهِ بتأكيدات السيادة، والعلاقة بين (متطلبات التنمية) الاقتصادية والمقاومة السياسية لمقاييس حقوق الإنسان الدولية، وحتى الطريقة التي تُمثل بها ((شخصية الأب الفائق أمثال كم ال سونج)) في كوريا الشمالية أو لا تُمثل الميل الآسيوي نحو ((الإذعان للسلطات السياسية الأبوية))(2003: 120). ومرةً اخرى، ليس الغرض من حديثي هذا انتقاد الطريقة التي أتبعها دونلي في دراسته للنسبية وحقوق الإنسان على وفق فئات معرفية مختلفة جذرياً في مواقع مختلفة، أو تحديد القيمة المقارنة لأما المقاربة الفلسفية وأما السياسية. بل ان غايتي هي تحديد مناحي الأختلاف هذهِ لتسليط الضوء على الدور البارز الذي تضطلع بهِ فئات المعرفة والمعنى في صياغة الإستجابات للنسبية وحقوق الإنسان وفي تحديد آليات فهمها.

قوة المعضلة:

ان طرحي للفكرة القائلة ان السجالات المعنية بمناقشة العلاقة بين النسبية وحقوق الإنسان تتأثر بفئات المعرفة والمعنى، التي تسهم في فرض أنماط معينة من الإشتغالات، ومن التوقعات التحليلية، وحتى غايات محددة تسعى مقاربات كهذهِ إلى تحقيقها في حين تستثني اخرى، يعني في الوقت نفسهِ طرح فكرة اخرى ذات صلة، تقول أنهُ ليس من الضروري أو حتى الممكن تقديم فئة واحدة بوصفها أكثر شمولية، تحليلياً، من الفئات الاخرى، أو أكثر واقعية، أو أقل اعتماداً على صور نمطية غير مذكورة، أو أكثر قدرة على الوصول إلى جوهر المشكلة. وبدلاً من ذلك، فأن الموقف الذي تمكنت من تطويرهِ ضمناً يتمثل فيما يمكن وصفهِ بالموقف الخطابي، وبكلمات اخرى، أنا مهتم بالطريقة التي تتبعها أنماط الخطاب في صياغة طرائق مقاربة مشكلة النسبية- بجوانبها كافة- فيما يتصل بعلاقتها بحقوق الإنسان، أو مناقشتها أو حتى إنكارها. وفضلاً عن ذلك، بالإمكان وصف طريقة تأطير سجالات النسبية - حقوق الإنسان بالأنثروبولوجية؛ وذلك بتسليط الضوء على الجوانب الرئيسة لهذهِ المشكلة من طريق استعمال عدسات التجربة متعددة

البؤر العابرة للثقافات، والمرونة الابستمولوجية، والشك الشامل حتى في أكثر الأنظمة صلاحاً في ظاهرها (بأنواعها السياسية، والايديولوجية، والأخلاقية)، ناهيك عن الأنظمة القمعية المقيتة. وبالعودة إلى علم أنثروبولوجيا حقوق الإنسان الأشمل بعد هذهِ الرحلة الطويلة في عالم المقاربات السياسية للنسبية وحقوق الإنسان – التي تستنزف جوانب الموضوع قيد الدراسة حين أخذها بنظر الاعتبار مجتمعةً – نلاحظ حدوث شيء ما مثير للاهتمام يتعلق ببروز بُعد ثالث لمشكلة النسبية وحقوق الإنسان.

وهذا البعد أقل وضوحاً بكثير من البعدين الآخرين، ولاسيما بالنظر إلى وجودهِ كنوعٍ من الفئة المتبقية، أو ربما، وهذا في اعتقادي أكثر دقة، بوصفهِ عاملاً سلبياً في علاقة النسبية وحقوق الإنسان. غير أن استمرار هذا العامل السلبي في صياغة مسار السجالات الدائرة حول النسبية وحقوق الإنسان ما زال يشكّل عاملاً مقلقلاً ومثيراً للمشكلات بالنسبة لأي نظام حقوق إنسان دولي مبني على البعد الحالي. ولهذا السبب تحديداً، نجد أنفسنا بأمس الحاجة إلى فهم هذا البعد.

وأعتقد، من جانبي، ان السبب في استمرار النسبية وخصومها في إثارة المشكلات للجوانب المختلفة لنظرية حقوق الإنسان وممارساتها لا يكمن في وجود مشكلات فلسفية مزمنة ينبغي العناية بها وإيجاد الحلول الناجعة لها ولا في الطريقة التي أُستعملت بها النسبية بوصفها مسوغاً يُبرر العديد من مظاهر الإنتهازية السياسية المختلفة؛ بل أن السبب الرئيس يكمن في ذلك النوع من الظاهرية المميزة التي تلعب دوراً في صياغة ملامح كل من (النسبية) و(حقوق الإنسان). وما أود الإشارة إليه هنا هو وجود أفكار جوهرية مباشرة على نحوٍ خادعٍ مقترنة بكل من حقوق الإنسان والنسبية، لا بوصفهما المفهومين اللذين يشكّلان الأساس للنقد أو تحليل النخبة أو الفعل المؤسساتي، بل كما يُفكر بهما الأفراد/الفواعل العاديون في سياقات مجتمعية مختلفة وفي أزمان وأماكن مختلفة[14]. وأعتقد ان الإدراك الحسي يعطي أنطباعاً خاطئاً بشأن الطريقة التي ينبغي إتباعها لفهم هذهِ الأفكار الأساسية. وبالمثل، أعتقد أنه من الأفضل القول ان الأفراد/الفواعل الاجتماعيين يفهمون هذهِ

الأفكار حدسياً بوساطة نوع من الإنخراط العاطفي غير القابل للتحديد وكـذلك بوساطة ما يمكن وصفهِ بالتأمل العميق والشكلي.

وفي ما يتصل بحقوق الإنسان، هناك الحقيقة العميقة والبسـيطة في الوقـت نفسهِ القائلة ان البشر متماثلون جميعهم، وان هذا التماثل يتجاوز نطاق التركيب البايولوجي الذي يشتركون بهِ. وهذا يقودنا إلى فكرة خرى - فكـرة يـدركها غالبية الناس حدسياً (وان بصورة غامضة) أكثر مما يعرفونها - مفادها تمثيل هـذا التماثل الجوهري تجسيداً لإطار أخلاقي، وربما قانوني متكامل، إطار يُعبر عنهُ في ما تعِدّه العديد من شعوب العالم لغة معيارية غير مفهومة (حقوق)، ولكنـها لغـة تتسيد- أو ينبغي لها ان تقوم بذلك- على جميع البنى السياسية، والدينية، والـبنى الاخرى التي تعمل في قمع الشعوب، وتقييد حرياتها، والتحكم في مقدراتها.

أما فيما يتصل بالنسبية (التي، خلافاً لحقوق الإنسان، تمثل مفـردة/مفهومـاً ليس من السهولة فهمهِ للغالبية العظمى من سـكان العـالم)، يلاحـظ جريـان المفهومات الحدسية في الإتجاه المعاكس. إذ يشعر العديد مـن الأشـخاص أنهـم مختلفون عن الأخرين. وفي أجزاء معينة من العالم، ينتقل هذا الأحساس من شخصٍ لآخر في حين يُدرك هذا الأختلاف حدسياً في المستوى الجمعي مـن مجموعـة - أمة، أثنية، "عرق"، شعب - إلى اخرى، في أجزاء العالم الاخرى. وعلى الرغم من إنطلاق هذا الإدراك الحدسي للأختلاف من المكان نفسهِ الـذي تنطلـق منـهُ الإدراكات الحدسية لحقوق الإنسان (حقيقة التركيبـة البايولوجيـة والبشـرية المشتركة ظاهرياً)[15]، وتتمثل النتيجة التي يفضي إليها هذا الحدس (لا منطقيـاً أو عقلانياً، بل عاطفياً وظاهراتياً) في ان هذا التشابه أو التماثل هو تماثل تافه لا معنى له مقارنةً بكافة المجالات المتعددة والعميقة التي يختلف فيها الأفراد والجماعات عن إحداها الآخر من مثل الدين، والايديولوجيا السياسية، واللغة والتجارب الحياتية، والطبقة الاجتماعية، إلى آخره.

ان جوهر كل حدس من هذهِ الحدسيات يكمن في تجـاوز نطـاق القابـل للملاحظة، والظاهر على نحوٍ مباشر، أو الواضح - في نفسهِ. وضـمن ظاهريـة حقوق الإنسان التي تنطلق من فكرة التشابه، وضمن نطاق التجربـة الذاتويـة،

والحدسية للأختلاف الجوهري، غير القابل للإختزال (الذي أقرنهُ بالنسبية، وبرغم ذلك، لاحظ النقاش أدناه)، نحتاج إلى الإنتقال مما هو ظاهري وفي الوقت نفسه تافه إلى ما يُدرك حدسياً ويتميز بالعمق، وبكلمات اخرى، بالإمكان القول ان السيرورة الظاهراتية هي السيرورة نفسها - وان بدرجات متباينة - حتى لو سارت في مسارات مختلفة جذرياً. وعلى الرغم من ذلك، تتمثل الفكرة التي أود طرحها في صعوبة تحقيق هذهِ الإنتقالة أو فهمها على وفق أما المقاربة الفلسفية أو السياسية للنسبية (وبالتالي لحقوق الإنسان نفسها). وهذا تحديداً هو السبب في ان الاستمرار في هذهِ السلسلة من التحليلات المفاهيمية للنسبية، حسبما أعتقد، لن توصلنا إلى ما نحتاج إلى معرفتهِ بالضبط، بصرف النظر عن دقة هذهِ التحليلات أو كونها معصومة من الخطأ منطقياً، وعن عدد الفئات أو الفئات الثانوية التي يمكن إستخلاصها من الفكرة، أو عن عدد الأنواع التي يمكن تصنيفها أو الألوان التي يمكن تحديدها.

وتتميز ظاهرية النسبية وحقوق الإنسان بطبيعتها المعقدة في جوانب إضافية أخرى. ففي سبيل المثال لا الحصر، وبالنظر إلى الطابع الذاتوي لتجربة الإدراك الحسي الخاصة بالتشابه الجوهري، وبالمثل الإدراك الحسي للأختلاف الجوهري في ذلك المستوى المبهم، والعاطفي، وغير العقلاني من الوعي، قد تحدث التجربتان كلتاهما بطرائق تؤدي إلى سخرية لاذعة، ومفارقة لافتة، ورفض للإقرار بحقيقة المعاناة البشرية، وحقيقة السلطة ومراكز النفوذ ضمن الشبكات الإنسانية الدولية فضلاً عن جملة من المعضلات الشائكة الاخرى. وفضلاً عن ذلك، يلاحظ ان هذهِ المعضلات تشغل بال المعلقين، والنقاد، والناشطين بالقدر نفسهِ الذي تشغل بهِ بال الفواعل الاجتماعيين العاديين الذين يُرجح أن تكون مواجهاتهم مع حقوق الإنسان وحدسيات النسبية ذا طابع مؤقت، وبالتالي تُجرب في المستوى العابر للأهداف وغير القابل للتفسير.

ولنأخذ، كمثال، مشكلة المعاناة الإنسانية[16]. فتجربة الألم والقسوة يمكن ان تكون مباشرة وتحدث بالنيابة في آن معاً، والإدراك الحدسي الذي يؤدي إلى حقوق الإنسان يمكن ان يؤدي كذلك إلى رغبة عارمة بتوظيف هذهِ الحقوق

بوصفها حاجزاً ضد المعاناة الإنسانية. وحتى في حالة حدوث معاناة بشرية هائلة - على نحوٍ مباشر أو بالنيابة، يلاحظ احتمال سير الإدراك الحدسي في اتجاهٍ مختلفٍ تماماً. وهنا تتأثر حقيقة المعاناة البشرية سلباً بالإدراك الحدسي للأختلاف الجوهري والأحساس أن السبب في إنكار هذا الأختلاف بأسم "الطبيعة الإنسانية" أو "الإنسانية المشتركة" يعود في جزء منهُ، إلى رفض التوافق معهُ، ومع مضامينهِ غير المرغوب بها. وفضلاً عن ذلك، يلاحظ تأثر القدرة الحدسية التي تدفع باتجاه النسبية بالظروف المحيطة بها، على الرغم من سعي هذهِ القدرة، في هذهِ الحالة تحديداً، إلى منح حقيقة التنوع البشري مضموناً سياسياً أو قانونياً أو مؤسساتياً. وكما تبيّن لنا، يبدو أن إمكانية إعداد إطار - سياسي، وقانوني، وأخلاقي - مبني على التماثل الجوهري بأسلوبٍ عقلاني أسهل بكثير من إعداد الإطار المبني على الأختلاف الجوهري.

وفي هذهِ المرحلة تحديداً، نحصل على وسيلة اخرى لفهم العلاقة بين النسبية وحقوق الإنسان لا بوصفها سجالاً بالمعنى الشكلي للكلمة - سواء في مجال التحليل المفاهيمي أم بوصفها تعبيراً عن إملاءات السياسة الواقعية - بل من طريق الأسلوب الذي يستعملهُ الناس لفهم المعاني الجوهرية حدسياً، وعاطفياً وضمنياً. وأرى من الضروري هنا التأكيد على عدم نيتي طرح فكرة إرشادية ما. إذ أني لا أتحدث هنا عن وجود أبعاد معينة لكل من النسبية وحقوق الإنسان، أبعاد من الأفضل تركها للمستوى غير المباشر للحدسي الذي يُفسر بطريقة ساذجة ما أو بوصفهِ نسخة متأخرة لما يصفه كل من كاوان، ودمبور، وولسن باستجابة ((الدم والأرض التي ميّزت رد فعل الحركة الرومانسية الالمانية في القرن التاسع عشر على عالمية الحركة التنويرية الفرنسية))(2001، 4)[17]. بل ان ما أود طرحهِ هو فكرة وصفية خالصة: هذهِ هي الطرائق التي يعتمدها أغلبية الناس في مواجهة حقيقة التماثل بوصفها حقوق إنسان والأختلاف بوصفه نسبية.

ويدرك علم أنثروبولوجيا حقوق الإنسان أهمية هذهِ الطريقة البديلة لفهم نطاق المشكلات المقترنة بالنسبية وحقوق الإنسان بما ان هذهِ المشكلات لن تكون واضحة للعيان إلا من طريق الإشتغال الاثنوغرافي الجاد بممارسات الحياة اليومية.

وفضلاً عن إدراك أهمية الطريقة التي تُسهم بوساطتها فئات المعنى - الفلسفية، والسياسية والحدسية والخطابية في صياغة الأسلوب الذي نعتمدهُ لفهم خبرات النسبية وحقوق الإنسان، ينبغي لأنثروبولوجيا حقوق الإنسان ان تستكشف المضامين الأعمق والأشمل.

من العالمي إلى الإنساني:

ذكرتُ في مطلع الفصل الحالي نيتي طرح العديد من الإسئلة والإجابة عنها، ومن بينها السؤال (ما النسبية؟) ولكن، وعوضاً عن الانخراط في سجال آخر بشأن التعاريف، أو اقتراح مخطط تحليلي هدفه التخلص من (الأحراش الفكرية) المتراكمة نهائياً، أعتقد ان الأهم هو فهم كيف يُطرح هذا السؤال في سياقات محددة، فضلاً عن فهم الطريقة التي تتبلور بها الإجابات بإساليب مختلفة جذرياً. ان رفضي تقديم دميتي الميتروشيكية المفاهيمية أو عرض قراءة ساحرة أخرى لظاهرة استيعاب فكرة النسبية الثقافية ضمن السياسات الدولية يعني ضمناً ان استخدام هذهِ المقاربات المؤثرة يؤدي إلى نوعٍ من قصر النظر التحليلي. غير ان نقداً من هذا النوع لا يبدو كافياً قط، بصرف النظر عن أهميتهِ وعن مقدار ما يكشف عنهُ، ويمثل ذلك بالنسبة للعديد من الباحثين النقاد وسيلة تمكنهم من تسليط الضوء على جملة من التفاصيل الدقيقة الملازمة لهذا الموضوع، والبرهنة على ان البُنى الصارمة ظاهرياً ما هي سوى بيوت من ورق في انتظار هدمها. ولهذا، من الصعوبة بمكان، ومن غير المنطقي، الاستمرار في تشييد بنية قادرة على المقاومة وحقيقية ولاسيما في ظل الشكوك التي تحيط بوجود هذهِ البنى أصلاً.

وعلى الرغم من هذهِ الشكوك، ثمة أسبابٌ مقنعة تدعونا إلى الاعتقاد بإمكانية الحصول على مقاربة أو بنية بديلة في هذهِ الحالة، ولا يعود السبب في ذلك، ببساطة إلى مجرد اعتقادنا بإمكانية ذلك في ظل الظروف القائمة. وبغية البدء في دراسة الطرائق التي يمكن بوساطتها التوفيق فيما بين النسبية وحقوق الإنسان بأساليب جديدة، ينبغي لنا الإقرار، كشرط مسبق، أولاً، ان مشروعاً كهذا يتطلب نوعاً خاصاً من التحالف. وأنا لا أقصد هنا تحالف الراغبين على الرغم من

ضرورة إنضمام أعضاء الحقلين كليهما - النسبية وحقوق الإنسان - إلى هذا التحالف طواعيةً، أو في الأقل التمتع بما يكفي من الرغبة والحماس لمعرفة هل سينجح هذا التحالف في تحقيق أهدافهِ أم لا؟ وعوضاً عن ذلك، أتحدث هنا عن التحالف بين تلك المجموعتين التي وصف أشعيا برلين اعضاءها بالثعالب والقنافذ. وبغية وضع التصورات الخاصة بإطار حقوق الإنسان مختلف على نحوٍ جوهري - ثم تنفيذه، في نهاية المطاف، في السياقات السياسية والقانونية والثقافية، ينبغي، أولاً، للواقفين على جانبيّ خط العالمية/النسبية الفاصل تحديد مواقعهم ومواقفهم، لا فيما يتصل بحقوق الإنسان العالمية أو الأختلاف الثقافي، بل في ما يتصل بمواقفهم في نفسها.

فعلى جانب حقوق الإنسان، هناك القنافذ، أو المؤمنون بإمكانية اكتشاف، أو وضع أنظمة - معرفة، أو أخلاق، أو قوانين شاملة. أما على جانب النسبية، فتوجد أنواعٌ مختلفة من الثعالب الذين يشعرون بالنفور من فكرة وجود نظام شامل، والذين يقضون حياتهم في مراقبة القوى التي ما برحت تبتعد عن توجهات مشيديّ النظام الجاذبة نحو المركز وتأييدها. وتُدرك الثعالب (وأنا هنا أستلهم عبرة ييتس) عدم إمكانية بقاء هذا المركز ثابتاً. ولهذا، ينبغي لهم التعود على إيجاد نوع من المتعة الساخرة في هذهِ الحقيقة. وخلافاً للثعالب، تجد القنافذ صعوبة كبيرة في تخيل عالم بلا مراكز، حتى لو أتضح لهم فساد المراكز القائمة جميعا، أو عدم استقرارها، أو حاجتها الماسة إلى الإصلاح. وبغية التقريب بين وجهات نظر الطرفين بشأن مشكلات النسبية وحقوق الإنسان، ينبغي للثعالب إبداء الرغبة في إعادة النظر في إمكانية وجود إطار موحد، حتى لو عنى ذلك التجاهل الطوعي لأي عددٍ من التناقضات الصارخة أو المعضلات البنائية. في مقابل ذلك، ينبغي للقنافذ أنفسهم أن يعترفوا طواعيةً بوجود هذهِ التناقضات والمعضلات، ويدركوا أهمية الاحتمالات في الحالات التي لا يرون فيها سوى يقيناً دائماً. إذن، ما الشكل الذي يمكن أن يتخذه هذا التقريب بين وجهات النظر؟ وما الذي يمكن أن يعنيه ذلك بالنسبة لمستقبل حقوق الإنسان؟

عدم الإكتمال:

من الأهمية بمكان، أولاً، معرفة ان المقاربة الفلسفية للنسبية وحقوق الإنسان تعكس اقتصاداً سياسياً ابستمولوجياً يشغل فيهِ إستدلال الأنظمة المفاهيمية من المبادىء الأولى أعلى مراتب (السلطة والمكانة، والإستبصار)؛ مرتبة تقع أعلى المرتبة الأدنى التالية، والفئة الأكثر تنوعاً داخلياً التي تشغلها نظرية مستمدة من العلوم التجريبية (الذي يدور الحديث حول تمثيل علم الأنثروبولوجي احداها). وبرغم ذلك، ينبغي لنا الاعتراف أنهُ ليس ثمة ما يعيب المقاربة الفلسفية للنسبية وحقوق الإنسان في نفسها، أو الابستمولوجيا الملازمة التي تعكسها هذهِ المقاربة. وتكمن المشكلة في ان الإتكال على هذا النوع من التحليل المفاهيمي يفرز عائقاً بنائياً أمام وضع التصورات الخاصة بإطار أكثر تمدداً ثم ترجمة هذا الإطار إلى أشكال مختلفة من الممارسات الفكرية، والسياسية، والاجتماعية.

ولنراجع مرةً اخرى التحليلات المفاهيمية المختلفة للنسبية التي تحدثتْ عنها في أعلاه. ان ما يميز كل واحدة من هذهِ التحليلات هي المخرجات المختلفة نوعياً المتأتية أساساً من عملية تقسيم فكرة النسبية على أجزاء ثانوية قابلة للتمييز والانفصال. وتتميز كل واحدة من هذهِ الأجزاء، وأن بدرجات متباينة، بكونها متساوقة بطريقتها الخاصة، ومقنعة إلى حد ما تقريباً. وحتى في حالة الإلتزام بالمقاربة الفلسفية للنسبية وحقوق الإنسان، كيف لنا أن نختار بين ما تُعدّ تحليلات مميزة ينبغي لها التنافس لجذب إنتباه الأفراد الذين يُحتمل نجاحهم في التعايش مع حالة التوتر القائمة بين التشابه بوصفهِ حقوق إنسان والأختلافات بوصفها نسبية؟ والأهم احساسنا ان أي نظام فلسفي يسعى إلى حل- أو توضيح - مشكلة النسبية وحقوق الإنسان على نحوٍ قاطع لن يكون كاملاً بالضرورة؛ إذ يمكن، بدرجة عالية من الثبات والتساوق المنطقي الكامل، إستخلاص المزيد من الفئات الثانوية من فكرة النسبية أو إعادة ترتيب العلاقة التحليلية بين جوانب النسبية المتعددة. ومن يعلم، قد تكون هذهِ الفئات الثانوية هي الفئات المهمة التي سيؤدي إكتشافها إلى احراز نجاح حقيقي؟

وأعتقد ان حديثنا هذا – في مجملهِ – يعني ضرورة إعادة النظر بالدور الذي يضطلع بهِ الفلسفي في سجالات النسبية وحقوق الإنسان (وضمن السجالات المعنية بالحقوق على نحوٍ عامٍ)، والبدء في مراجعة السبب في شغلها هذا الموقع وتفضيلها [على المقاربات الاخرى]. غير ان ذلك لا يعني أنهُ ليس ثمة مكان للتحليل المفاهيمي التقليدي ضمن ذلك النوع من أنثروبولوجيا حقوق الإنسان الذي أفكر بهِ. وحتى لو كان الأمر كذلك، ينبغي للشكل الذي سيتخذه هذا التحليل أن يكون مختلفاً، إذ لا يمكن لهذا التحليل ان يكون محض نسخة اخرى من ذلك النوع من التعليقات الديكارتية التي هيمنت على الحقل الفلسفي لمدة طويلة. وفي واقع الأمر، أود التأكيد على ضرورة تبني استراتيجية مختلفة تماماً. إذ ينبغي تبسيط النسبية وحقوق الإنسان مفاهيمياً، وهو ما حاولت القيام بهِ في مباحث الفصل السابقة. والسبب في ذلك هو الأفكار الجوهرية الكامنة في قلب كل من منظومة حقوق الإنسان والتيارات التي ترفض فكرة حقوق الإنسان (بصرف النظر عن إمكانية وصفها بالنسبية أم لا)، وهذا هو تحديداً المستوى الذي ينبغي البحث فيهِ عن نقاط الإتفاق، والأختلاف، والتوافق.

وعلى الرغم من حتمية إشتغال المعنيين بهذا الموضوع في السجالات المعنية بتحديد ماهية هذهِ الأفكار الأساسية، أو معناها في الممارسات الثقافية، والقانونية، والمؤسساتية المختلفة، يُنظر إلى التركيز على تفسيرات مبسطة قصدياً كهذهِ لحقوق الإنسان والنسبية بمثابة إنتقالة مهمة اخرى، والسبب في ذلك لا يعود، ببساطة، إلى مجرد تمثيلها اعترافاً من جانب القنافذ أن المعرفة الأكبر، في الأقل في هذا المجال، لا تنشأ عبر أنظمة تحليلية أكثر أكتمالاً – ومعقدة. كما يدل ذلك على نجاح المشكلة في جذب إنتباه حلقة أوسع من الأفراد والمؤسسات، حلقة تتجاوز دائرة الكوادر البحثية المحدودة. وعملية التوسع هذهِ التي تحققت بفضل تبسيط النقاشات تعني ان الجاذبية الحدسية للخصوصية الثقافية، أو الأبعاد العاطفية (غير العقلانية) للعالمية، فضلاً عن غيرها من الموضوعات التي لم تنل ما تستحقهُ من تقدير واهتمام، قد أكتسبت فجأة أهميةً ومكانةً متناميتين.

عن الأزياء، من النوع الأكاديمي والأنواع الاخرى:

في مقالتها عن ما اصطلحت على تسميتهِ بحركة ((رقاص الساعة)) الذي يتحرك جيئةً وذهاباً بين العالمية والرمزية، طرحت ماري- بيندكت دمبور (Marie- Benedicte Dembour) فكرة لم يسبق أن طرحها - على حد علمي - أحدٌ، وهي فكرة سأحاول تطويرها في هذا المبحث بالنظر لما تنطوي عليهِ من مضامين مهمة لا بالنسبة للمقاربة البديلة للنسبية وحقوق الإنسان، بل لأنثروبولوجيا حقوق الإنسان عموماً. ففي معرض مناقشتها لدفاع آلفن هاتش (Elvin Hatch) المتناقض بالنيابة عن ((الجانب الصالح من النسبية)) الذي كتبهُ في 1997، أنتقدت دمبور بقسوة ما وصفتهُ بـ ((ظاهرة الهامش العاشر))؛ أو حقيقة نفي مشكلات النسبية واقصاؤها على نحو مُنفرٍ إلى الهوامش. ولتبرير انتقادها هذهِ، أوردت دمبور أحد الأمثلة عن كتابٍ ألفهُ ((أحد المؤلفين القانونيين البارزين الذي على الرغم من وقوعهِ في ثمانمئة صفحةٍ وتناولهِ العديد من موضوعات حقوق الإنسان المهمة)) لم يتضمن سوى إشارة واحدة فحسب إلى النسبية؛ إشارة أُلحقت بهامش مؤلف من (سبعة أسطر فقط) بذريعة ان موضوعاً بهذا العمق والأهمية يقع خارج نطاق الكتاب. ثم أردفت دمبور مبينةً ((بفضل هذا الإقرار، يبدو ان الكتاب قد تم تأليفهُ كما لو ان عالمية مفردات حقوق الإنسان التي إعاد هذا المؤلف تقديمها لا تطرح أي من القضايا والإشكاليات المتوقعة. وهذا يبدو متناغماً مع الموقف السائد في الحقل))(2001: 73-74). وبإستثناء مجموعات صغيرة من المعاندين - ذكرت دمبور الأنثروبولوجيين من ضمنهم - الذين يلتقون من آن لآخر لمناقشة موضوع النسبية [النادرة]، ((تتصرف أجزاء العالم الأخرى [كما لو أنها تستطيع] تجاهل هذهِ القضية الجوهرية. ولكنها لا تستطيع))(74).

وما أود قولهِ هنا ان حظوظ النسبية، الثقافية منها وغير الثقافية، ضمن نظرية حقوق الإنسان وممارساتها ترتبط بتقلبات السياسات الثقافية والأكاديمية على نحوٍ أكبر من أرتباطها بالمعارف والمعلومات التي حصلنا عليها بشأن النسبية نفسها. كيف يمكن، إذن، تفسير ((ظاهرة الهامش العاشر))، أو تفسير الطريقة التي أُعتمدت للتعامل مع النسبية على نحوٍ تهكمي، أو تجاهلها، أو ربما نفيها إلى متاهة

السجالات الأكاديمية؟ ويعتقد العديد من الباحثين المختصين أن النسبية لم تكن قط فكرة أو مفهوماً يجري أما تُجاهلهُ أو تأكيد أهميتهِ؛ بل أنه يمثل إحدى الوسائل التي أُستعملت في خوض الحروب الاخرى. وقد أعتمدت الاستجابة للنسبية على القضايا الأعم التي تعمل في خدمتها، أو احياناً الإضرار بها، وتتراوح هذهِ القضايا من النضال ضد الحركة التطورية الأحادية التوجه وعلم تحسين النسل في مرحلة ما بعد الحرب، إلى الحملات الدولية الأخيرة لمنع الثقافة بوصفها قومية من التحول إلى أداة قاتلة مرةً اخرى، وحيث لا تمثل النسبية سوى ستارة خفيفة يقبع قلب الظلام خلفها وفي الحالتين كلتيهما، تمثل النسبية ما أصطلحت عالمة الأنثروبولوجي شيري أورتنر (Sherry Ortner) (1973) على تسميتهِ بـ ((الرمز الرئيس الموجز)): وعاء خطابي غامض تُصب فيهِ كافة أنواع المعاني والمصالح. غير ان التحول نحو - أو ضد - النسبية في كل لحظة من هذهِ اللحظات لم يفعل شيئاً لجهة معالجة المشكلات الجوهرية من مثل مشكلة التوتر القائم بين الجاذبية المندفعة نحو المركز للتشابه البشري الجوهري وقوة الأختلاف البشري الجوهري الطارد عن المركز.

ولكن، إذا كانت دمبور وأنا على صواب، وإذا حافظت النسبية "الحقيقية" على موقعها بوصفها "قضية أساسية" - وفي واقع الأمر، أساسية للغاية بحيث يُرجح ظهورها في أماكن لا نتوقعها قط؛ وذكرت دمبور بهذا الخصوص محكمة حقوق الإنسان الأوروبية (2001: 74)- إذن ينبغي القيام بشيء ما لنقلها من نطاق الرمزي حتى تتمكن الرمزية - مرةً اخرى أو ربما لأول مرة - من التدليل على المشكلات الرئيسة الكامنة في قلب مشروع حقوق الإنسان في مرحلة ما بعد الحرب. ولضمان حدوث ذلك، يمكن السماح للنسبية بالتأرجح قوةً وضعفاً لجهة موقعها على وفق التقلبات الأكاديمية والسياسية. وفي واقع الأمر، لا تحتل النسبية سوى موقعاً هامشياً في الاشتغالات الأكاديمية في ظل التركيز المتواصل على معنى الثقافة، وشبح الأمبريالية الدائم، والعرقية، واللاتوازن في السلطة ضمن النظام الدولي. وفي تلك اللحظة تحديداً حينما يستمر الأكاديميون في إصرارهم على الموقع الهامشي الذي تشغلهُ مشكلة النسبية مقارنةً بالقضايا الحقيقية، وعلى كونها مسألة

سخيفة منطقياً أو قديمة عفى عليها الزمن، يحق لنا التأكيد علـــى محوريـــة هـــذهِ المشكلة، وأرتباطها الوثيق بالحاضر، وانطوائها على تحديات فكرية عدة؛ ولهـــذا، فهي بأمس الحاجة إلى عناية عددٍ أكبر من الأصوات الناقدة.

هوامش الفصل الثالث

1. نُشر كتاب (هزيمة العقل) أولاً في فرنسا في 1987. وبغية الإطلاع على ترجمة فكرية موجزة وقيمة لحياة فنكيلكروت، يُنظر المقدمة لترجمة جوديث فريدلاندر (1995). ومثلما بينّت فريدلاندر في كتابها (فيلنا على ضفاف السين: المفكرون اليهود في فرنسا منذ 1968)(1990)، تنبثق هجومات فنكيلكروت على النسبية في أغلبها إلى كونه يهودياً في الوقت الذي كان فيهِ خطاب النخبة اليسارية المناهضة للكولونيالية ضد إسرائيل يتحول شيئاً فشيئاً - من وجهة نظر فنكيلكروت- إلى خطاب أكثر عمومية (وإيذاءً) ومناهضاً للسامية.
2. يوظف فنكيلكروت هنا، لأغراضهِ الخاصة، ما يصفهُ بـ"الصرخة ضد الفن والفكر التي كان الشعبويون الروس أول من أطلقها في القرن التاسع عشر"(112). غير ان جذور هذهِ الصرخة تعود إلى الكاتب الروسي فيودور ميخايلوفيتش دستوفسكي، ويلاحظ الطابع التهكمي والساخر في استعمال فنكيلكروت لهذهِ المفردة. تذكر إحدى شخصيات دستوفسكي أمراً شبيهاً بهذا في سياق من السخرية اللاذعة التي وظفها للحديث عن الحركة العدمية التي طبعت بطابعها روسيا في أواسط القرن التاسع عشر (حدث ذلك في قصة نُشرت في مجلة دستوفسكي "ابوكا" في 1864). وهكذا، وعوضاً عن ان تكون صرخة ضد "الأدب العالمي" أو "الثقافة العالمية"، قارنت الشخصية في الأقتباس الأصلي بين عمل الشاعر الروسي الرائد ألكسندر يوشكين وزوجين من الأحذية عالية الساق. ومن الأهمية بمكان، في ما يتصل بالهدف من إيراد الأقتباس - وهو الهجوم على العدميين، أن نوضح انهم لم يكونوا "شعبويين" أو حتى "قوميين" (كانت فكرة "الأمة" الروسية في مراحل نشوئها الأولى في ذلك الوقت، يُنظر هوبسبوم 1987)- مثلما كان دعاة السلافية المحافظين، وهم حركة معاصرة اخرى نشطت في تلك المرحلة الحاسمة من تاريخ روسيا - بل أنهم أستمدوا مصادر إلهامهم النظرية والسياسية من الليبرالية الغربية وكذلك من جيل ابائهم على الرغم من توصلهم إلى إستنتاجات مختلفة جذرياً.

3. بمعنى، إذا كان بالإمكان ترجمة مفردة "هوبـــي" (Hopi) إلى "الشعب"، فإن السبب في ذلك لا يعود إلى وضع هذهِ المجموعة مـــن الأمـــريكيين المحلـــيين (الأصليين) هويتهم ضمن فئة عالمية تحتوي على البشر جميعاً، الهوبـــي منهم وغير الهوبـــي، بل لأنهم يفعلون شيئاً مختلفاً تماماً: أي أنهم يُعرِفون أنفســـهم بوصفهم نوعاً يختلف أختلافاً جذرياً عن كافة الكائنات الاخرى الـــتي قـــد تشترك معهم في بعض الخصائص. وهنا يبرز سؤالٌ مختلفٌ، ولكنهُ على قدر عالٍ من الأهمية هو "هل يُسهم تعريف الهوبيين لأنفسهم على هذا النحو في خلق تراتبية وجود هرمية يحتل الهوبيون فيها القمة أو موقعاً قريباً منها؟"

4. هذا السؤال البلاغي ليس بالغرابة التي يبدو عليها، إذ كتب يوهانس فـــابين (Johannes Fabien) (1983) كتاباً كاملاً تناول فيهِ الأساليب التي أعتمدها مشروع التحديث الغربـــي في إنكار "التكافؤ" أو ميزة التعايش في الزمـــان والمكان نفسيهما على الآخر (وهي فئة تتضمن الهوبـــي والآرابـــاهو الـــتي ذكرها دونلي فضلاً عن الرونا في بوليفيا).

5. بالإستناد إلى الفصل الثاني، أتفق تماماً مع ملاحظـــة دونلـــي بشـــأن "فشـــل الانثروبولوجيين الدائم في تطعيم سجال النسبية وحقـــوق الإنســـان العالميـــة بنقودات أكثر ثراءً وتعمقاً"(2003: 87). وعلى الرغم من ذلك، مازال اللَبس قائماً في السجلات التاريخية بشأن الدور الذي لعبهُ بيان بشأن حقوق الإنسان عام 1947 في دفع الأنثربولوجيين إلى إقصاء أنفسهم على نحوٍ جمـــاعي مـــن عملية تطوير نظرية حقوق الإنسان وممارساتها في السنوات التي تلت الحـــرب العالمية/الثانية مباشرةً، أو في أقصى الطرف الآخر، هل وقع الأنثروبولوجيـــون ضحايا للحملة شبه الرسمية التي شنها محامون دوليون بارزون لحرمـــانهم مـــن المشاركة على نحو رئيس بســـبب شـــيوع الاعتقـــاد حـــول إلتـــزام علـــم الأنثروبولوجي، المُدمر في جوهرهِ، بالخصوصية، والنسبية، وبالطبع، بالثقافـــة. والأهم من ذلك، واذا كنا أنا ودونلـــي محقـــين في مـــا يتصـــل بقولنـــا ان الأنثروبولوجيين لم يضطلعوا بدورٍ رئيسٍ في تطوير حقوق الإنسان - بصرف النظر عن الأسباب، فإننا قطعاً نختلفُ لجهة طبيعة فهمنا لمضامين الغياب.

6. طبقاً لأيرنستو لاكلاو (Ernesto Laclau) "يمثل الدال الأجوف، على وجه الدقة، دالاً بلا مدلول"(1996: 36)، ويمكن القول فيما يتصل باستعمالات "النسبية" على نحوٍ أكثر دقةً وتحديداً ان الدال الأجوف هو "شيٍ ما يُشير، من داخل عملية الإبراز الدلالي نفسها، إلى الحضور الخطابي لنواحي القصور خاصتهِ"(36).

7. أقول "يقترح" لأن سبيرو رسمَ حداً فاصلاً بين أفهومات النسبية المفاهيمية والتاريخية، وليس من الواضح هل كان القصد من قولهِ "نقطة الانطلاق" ارتباط النسبية الابستمولوجية بنسبية وصفية قوية من الناحيتين التاريخية أو المفاهيمية (أو ربما كليهما).

8. وهي النسبية الأخلاقية الوصفية، والنسبية الأخلاقية المعيارية، والنسبية الميتاأخلاقية، والنسبية الميتاتقييمية (بفر 1990). لاحظ أن "الثقافة"، بالنسبة لبفر، لا تمثل أساساً مفاهيمياً لأي من أنواع النسبية الأربعة، بل أنه أصر، على نحوٍ أكبر من دوندز رنتلن وسبيرو، على جعل "الأخلاق" مركز العجلة التحليلية التي تدور حولها تنويعات النسبية.

9. كما بيّن دونلي "يضع الاعلان العالمي، عموماً، الأخلاق في مستوى ما سأطلق عليهِ المفهوم، وهو مقولة مجردة عامة ذات قيمة موجهة"(2003: 94).

10. سأعود لمناقشة التنويعات الخاصة بهذهِ المقاربة ما بين الثقافية لحقوق الإنسان – التي تسعى إلى تحديد جوهر حقوق الإنسان الغربية ضمن التقاليد النصية والطقوسية لأديان العالم المختلفة والثقافات اللاغربية في الفصل الرابع.

11. مثال على ذلك، ظهرت مقاربة دونلي في إحدى دراساتهِ التي قُدمت إلى وزارة الخارجية الأمريكية بغية تسليط الضوء على الموقف الأمريكي الرسمي حيال خطاب حقوق الإنسان الموجه إلى الجمهور الخارجي. تُنظر مقالتهِ "ما حقوق الإنسان؟" في الموقع الالكتروني
(http: usinfo.state.gov/products/pubs/hrintro/ Donnelly.htm)

وتلت مراجعتهِ النقدية لحقوق الإنسان مقتطفاً من خطاب القاه الرئيس الأمريكي السابق جيمي كارتر في 1978 بشأن حقوق الإنسان على هامش الذكرى الثلاثين لإعلان الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. ومما تجدر الإشارة له إشادة وزارة الخارجية الأمريكية الحالية (في عام 2008) بهذا الخطاب تحديداً- لا الخطابات الاخرى التي ألقاها الرؤساء الجمهوريون اللاحقون- بغية إثبات تمثيل "الاهتمام بحقوق الإنسان عنصراً اساسياً في سياسة الولايات المتحدة الخارجية"(كارتر 1978)

12. مثلما أوضحت "النظرية السياسية والعلاقات الدولية هما المجالان اللذان أهتم بدراستهما. ومكمن قوتي هو التحليل المفاهيمي. وأعتقد أن الوضوح المفاهيمي الذي أسعى لتحقيقهِ... ينطوي على قيمة فكرية وسياسية كبيرة"(2003: 87).

13. يبدو واضحاً عدم إمكانية الإستمرار في مناقشة هذا الموضوع في هذا الموقع، ولكن من الأهمية بمكان تذكير أنفسنا بإمكانية العثور على جوهر الابستمولوجيا الغربية الحديثة في قواعد المنهج الديكارتية الصارمة الأربعة، وهي "تقسيم المشكلة إلى أكبر عدد ممكن من الأجزاء" ثم إعادة تجميعها "بدءاً من الأبسط والأسهل لمعرفة الأشياء... ثم الانتقال تدريجياً إلى الأشياء الأكثر تعقيداً" (خطاب عن المنهج، الجزء الثاني). وكان ديكارت، ببساطة، يعتمد مقاربة للمعرفة أعتاد "علماء الهندسة على استعمالها على نطاقٍ واسعٍ للتوصل إلى براهينهم الأكثر صعوبةً ثم عمل على توسيعها لتشمل كلَّ شيء يمكن للكائنات العاقلة معرفتهِ. وهذهِ "السلاسل الطويلة من التعليل المنطقي" تمثل - وينبغي لها لكي تُعدّ صالحة - سلاسلاً مفاهيمية بالكامل.

14. لقد أستعنت بالظاهرية هنا بوصفها وسيلة مناسبة لمناقشة وتسليط الضوء على الخبرة البشرية الذاتوية عن الأشياء التي تقع خارج نطاق العقلاني أو المادي، وأنا أدرك ان استعمالي لهذهِ المفردة هنا ليس استعمالاً تقليدياً ويرجح ان لا يحظى بالقبول في أوساط الفلاسفة المختصين. وسيلاحظ القارىء في مواقع مختلفة من الكتاب الحالي، أجد استعمال هذهِ المفردة مفيداً لتأكيد أهمية

المواجهات الفعلية مع حقوق الإنسان في الحياء اليومية بجوانبها وتفاصيلها كافة.

15. شددّت على مفردة "الظاهري" كوسيلة لتذكير القارىء المحتمل لهذا الكتاب ان عدداً كبيراً من الأشخاص في العالم يفهمون جوهر الجسد نفسهِ على وفق أنظمة معتقدات غير متوافقة مع الطريقة التي يُفهم بها الجسد في علم الوراثة والأحياء الغربيين.

16. يُنظر باكسي للإطلاع على المزيد بشأن دور المعاناة ضمن خطاب حقوق الإنسان (2002، 17-18).

17. من الأهمية بمكان التأكيد على تمثيل ما قام بهِ كل من كاوان ودمبور وولسن في المجلد الذي أصدروه عام 2001 في مجال أرخنة عددٍ من القضايا المقترنة بكل من الثقافة والنسبية ووضعها في سياقٍ ما نقطة تحول حقيقية بالنسبة لدراسات حقوق الإنسان متمازجة المعارفً ودليلاً على نجاح علم أنثروبولوجيا الحقوق في الإبتكار وتقديم إسهامات مميزة.

الفصل الرابع

الثقافة في منتصف الطريق

حقوق الإنسان تدخل عبر الباب الخلفي

عندما قرر المخرج الفرنسي نيكو جاكوبليه تقديم مسرحيتهِ المقتبسة من فيلم "العشاق" لزميلهِ لويس مال على خشبة مسرح ثيتر كونتنتل في مدينة كلفلاند هايتس في ولاية أوهايو، كان واثقاً من أنهُ بعملهِ هذا إنما يقدم خدمة إلى السكان المقيمين في ضواحي الولاية الشرقية، ولم يدر بخلدهِ أبداً ذلك السيل الهادر من الانتقادات والتهم التي وجهت لهُ على أثر عرض المسرحية. قبل ذلك بعامين، في 1957 تحديداً، عرض المسرح نفسهِ فلم "وخلق الله المرأة" الذي دشنت فيهِ النجمة الفرنسية بريجيت باردو مسيرتها السينمائية الحافلة. وكما هو معروف فقد أثار الفلم ضجة كبيرة في أوساط الرأي العام آنذاك بالنظر إلى احتوائهِ على العديد من مشاهد الاثارة الفاضحة، ولاسيما ما بات يُعرف بمشهد الطاولة الذي أسهمت رقصة باردو المبتهجة فيهِ في ترويع المجتمع الأمريكي ودغدغة مشاعر جيل كاملٍ ما زال يقيم وزناً للأعراف والتقاليد الاجتماعية المحافظة في خمسينيات القرن العشرين. تمكن جاكوبليه وادارة المسرح من الصمود بوجه العاصفة، وعلى أي حال، يخال لي إن هذهِ الحادثة قد دفعت المخرج الفرنسي إلى التساؤل عن السبب الذي يجعل مدينة غرينوج المركز الوحيد للحركة الطليعية، ويضطر السكان في الولاية إلى الاستسلام والرضا بعروض ميكي ماوس أو الحلقة الأخيرة من عرض ملتون بيرل. ولهذا السبب تحديداً، قرر جاكوبليه تكليف جين موريو بدلاً من آنيت فانسيلو، بإداء الدور الرئيس في المسرحية علّه يحظى برضا رواد المسرح الخائفين من كل ما يمس تقاليدهم الاجتماعية الراسخة.

وبالنظر إلى المشكلات التي لازمت عملهِ في امريكا، قررت سلطات الولاية القاء القبض على جاكوبيله وتقديمهِ للمحاكمة بموجب أحد قوانين الولاية بتهمة "إخراجهِ وتقديمهِ عرضاً مسرحياً فاضحاً ومسيئاً للأخلاق". وبعد سلسلة من المداولات في محاكم الولاية المحلية ورفض السلطات القضائية كافة الالتماسات والطعونات التي تقدم بها في رحلتهِ الطويلة حتى بلوغهِ قاعة المحكمة العليا في

الولاية- التي لا يعرف اعضاؤها، على ما يبدو، شيئاً عن حركة الموجة الجديدة الفرنسية- قرر المدير الفني للمسرح التقدم بطلب نقل القضية إلى المحكمة العليا في الولايات المتحدة التي قرر اعضاؤها المتشحون بالسواد والمنقسمون في الآراء إلغاء الحكم الذي أصدرتهُ المحكمة العليا في اوهايو بعد مشاهدتهم عرضاً خاصاً للفلم في قاعة المحكمة. وطبقاً للتعليق الذي أدلى بهِ القاضي برنان: "لقد شاهدنا الفلم... وتوصلنا إلى قرار مفاده أنهُ ليس فاضحاً". (378 الولايات المتحدة، 184، 196، 1964).

وفيما يتصل بالقضية نفسها، عبرَ بوتر ستيوارت، في تصريحهِ الذي لم يتجاوز بضعة أسطر، عن تعاطفهِ مع اعضاء المحكمة الآخرين الذين تصدوا لمشكلة "محاولة تعريف ما لا يمكن، على الأرجح، تعريفه". وبكلمات اخرى، تعريف المقصود بالبذاءة، التي تمثل نوعاً من الكلام لم يحظ بحماية التعديل الأول في الدستور الأمريكي. في واقع الأمر، ليس أدل على صعوبة تعريف هذهِ المفردة من رفض ستيوارت نفسهِ تعريفها، واكتفائهِ بالقول "بمقدوري معرفة الفعل البذيء عندما أشاهدهُ، وعليهِ، فالفلم السينمائي محل الخلاف ليس بذيئاً"(197). وبمرور الوقت، اكتسب تعليق ستيوارت أهمية خاصة بهِ وأضحى، بطريقة أو باخرى، ممثلاً للرأي القائل ان هناك العديد من جوانبِ الحياة وتفاصيلها المهمة التي لا يمكن فهمها أو الاحاطة بها على نحوٍ كاف باعتماد عمليات التحليل، والتوصيف، والتعريف التقليدية. ولكني أعتقد أن هذهِ الحكاية تنطوي على مضامين اخرى تتصل اتصالاً مباشراً وعلى نحوٍ يثير الاستغراب، بعددٍ من المشكلات الرئيسة التي تقع في قلب منظومة حقوق الإنسان المعاصرة.

وبصرف النظر عن مضامين القضية الواضحة التي تتصل بالتعديل الأول في الدستور الأمريكي، بالإمكان قراءة قضية جاكوبليه مقابل ولاية اوهايو بوصفها مثالاً على أحدى القضايا المتعلقة بحقوق الولاية، أو ربما بكلمات أوضح، بوصفها مثالاً يبين حالة التوتر القائمة بين النواميس الثقافية وما يبدو (ويتصرف) على نحو قريب الشبه بحقوق الإنسان - الحقوق الأساسية المكفولة لكافة المواطنين الأمريكيين بصرف النظر عن عوامل العرق والجندر والعمر أو الانتماء السياسي.

والسؤال الذي يملي نفسهُ هو "هل ينبغي للمجتمعات المحلية تحمل ذلك النوع من الثقافة الذي تجدهُ مقيتاً لأن "المجتمع بعامة" كما صرحت بذلك المحكمة العليا في الولاية، يتبنى منظوراً مختلفاً؟ الا يمثل هذا "المجتمع بعامة" رمزاً أو تلخيصاً لمجموعة من الأفراد أقل عدداً - وربما أعمق تأثيراً- مجموعة لا يمكن العثور عليها سوى في حصون النخبة الاقتصادية والاجتماعية في المنطقة الشمال شرقية؟ واليست الولايات المتحدة بما تتميز بهِ مناطقها من تنوعٍ وتعدد جديرة بان تجعل المحكمة العليا تعيد النظر في أسلوب اتخاذها للقرارات التي لا تعتمد على رأي "المجتمع" المختزل غالباً في بضعة أشخاص؛ والتي لا تتجاهل تطلعات المجتمع الأعم وطموحاته؟

خاضت المحكمة هذهِ المعركة في العديد من المجالات الاخرى، وكما في قضية جاكوبليه، فقد وقفت إلى جانب "المجتمع بعامة" وعدّت نفسها ممثلة عنه أمام مجتمعات معينة سواء عاشت هذهِ المجتمعات في مناطق سيلما، أم الباما أم في كلفلاند هايتس. وبكلمات اخرى، لن يُسمح للمجتمعات المحلية - قانونياً في الأقل - بالوقوف في وجه التقدم صوب ادراك مجموعة الحقوق الأساسية التي كرسها الدستور الأمريكي على أرض الواقع، هذهِ الحقوق التي تعبر عن القيم التي ينبغي لأي شعب متحضر الاعتزاز والتمسكِ بها[1].

وهنا تحديداً يبرز الصدام القديم بين الخصوصية الثقافية والقيم العالمية - المتمثلة بالقيم الأمريكية في هذهِ الحالة - التي تقف بجانبها جيوش "العالمية" السائرة بزهو وخيلاء عبر البلاد تدعمها السلطة السياسية وقوة القانون (التي تتخذ شكل الأحكام الصادرة عن المحاكم وحتى الحرس الوطني إذا أقتضى الأمر)، وقوى الاقناع الأخلاقية الأكثر حصافة. وعلى الرغم من مناحي التشابه العديدة والموحية بين قرار محكمة وارن توسيع نطاق الحقوق الوطنية/القومية على حساب قيم المجتمعات المحلية والصراعات الأحدث بشأن العلاقة بين حقوق الإنسان العالمية والثقافة، ليست هذهِ هي المحاور التي أنوي الحديث عنها وتطويرها في هذا الفصل، بل أود الحديث عن ملاحظة ستيوارت الدقيقة عن قضية جاكوبليه على وفق وجهة نظر مختلفة. إن السبب في نجاح "الثقافة" في احتلال الموقع نفسهِ لجهة تمثيلها موضوعاً محورياً -

وربما مشكلة في بعض الأحيان- في نظرية حقوق الإنسان وتطبيقاتها العملية، يعود، في جزء منه، إلى حقيقة جهل الكثير من الناس، كما في حالة البذاءة، بمعناها الدقيق على الرغم من إدراكهم وجودها في كافة جوانب الحياة البشرية. ومما يزيد الأمر صعوبة انطواء "الثقافة" على ثلاثة أبعاد مميزة في الأقل تتداخل فيما بينها بطريقة تجعل الثقافة شوكة دائمة في خاصرة حقوق الإنسان.

قبل كل شيء، هناك مشكلة تعريف الثقافة نفسها التي تنطوي على تعقيدات وجوانب عدة تتجاوز نطاق النقاشات المبسطة بشأن معناها. وتعكس هذهِ النقاشات عادةً اسلوباً سردياً مألوفاً وشديد التقليدية بحيث أضحى بمرور الوقت مظلة تحليلية مؤثرة. إذ تبدأ هذهِ النقاشات عادةً بجولة قصيرة في التاريخ الفكري للمفردة نفسها نتعرف فيها على أصولها المبكرة المختلفة التي يعود تاريخها إلى القرن التاسع عشر، وتحديداً عبر مفردتين هما أما "Cultue" الانكليزية، وأما "Kultur" الالمانية أو كليهما. ومما يجدر الالتفات إليهِ محافظة المفردة الأنكليزية على اصولها اللاتينية (التي تعود بدورها إلى الفرنسية القديمة) والتي تعني العناية بالأرض أو زراعتها.

وبناءً على ذلك، عندما كتبَ ماثيو ارنولد في كتابهِ ذائع الصيت **الثقافة والفوضى** الذي يُعدّ بمثابة رسالتهِ العلمية حول هذا الموضوع أن "رجال الثقافة العظماء هم اولئك الذين يرغبون في نقل أفضل معارف زمانهم وأفكارهِ من أحد طبقات المجتمع إلى الاخرى"(2006[1869]: 53)، فأنهُ كان حتماً يتحدث عن الثقافة بوصفها رُقياً فكرياً وفنياً وتجسيداً لرغبتهم في "أنسنة [الثقافة] لزيادة فاعليتها خارج حلقة المتعلمين والمثقفين". وقد ترسخ هذا المعنى وأضحى شائعاً في العالم الأنكَلو-أمريكي في العصر الفكتوري، ومازال الكثيرون يعتمدونهُ لفهم "الثقافة" وتقسيماتها المختلفة إلى "ثقافة عالية"، و"ثقافة متدنية"، إلى آخره. وعلى الرغم من ان الهدف من **الثقافة والفوضى** هو الدفاع عن منافع الثقافة الأخلاقية لعامة الناس، لم يكن الأشخاص الذين يملكون الوقت والقدرة أو الرغبة على استحصال "معارف زمانهم وأفكارهِ الأفضل" يمثلون سوى نسبة صغيرة نسبياً من المجتمع. وهكذا، أصحت الثقافة نخبوية ومبرمجة اجتماعياً.

وخلافاً لمفردة "الثقافة" الانكليزية، تنطوي نظيرها الالمانية على مجموعة مختلفة من المعاني والمضامين. وعلى الرغم من اشتراك المفردتين الانكليزية والالمانية في الجذر اللاتيني نفسهِ (وهو أمرٌ يمكن ملاحظتهِ في عددٍ من الكلمات الالمانية المختلفة)، تنطوي مفردة "Kultur" الالمانية على نطاقٍ أوسع من الافكار والممارسات إلى حدٍ أضحت فيهِ هذهِ المفردة تمثل ما يُعرف بالوجدان الالماني (Germanness)، أو في الأقل نسخة مثالية عنه، نسخة أخذت الدولة على عاتقها، وهذا ما ينبغي التنبه لهُ، صياغة ملامحها والترويج لها. و"الثقافة" الالمانية، على وفق هذا المعنى، تعمل على استكمال أفكار الزمن الاخرى، من مثل النسخة الهيغيلية لـ"روح الشعب" التي تؤكد على قراءة ما يُعرف بروح الشعب أو الثقافة التي تطورت عبر التاريخ (وهي عملية بالإمكان تدارسها علمياً وتفسيرها موضوعياً)(2).

وهذهِ تحديداً هي فكرة الثقافة التي شكّلت الأساس للعلوم التي تطورت، لتسهم في تفسير كيفية بروز الجماعات البشرية، والسبب في اختلافها عن بعضها بعضاً، وكذلك كيفية ارتباطها ببعضها بعضاً ضمن الاطار التطوري الأوسع. ويُعدّ علم الأنثروبولوجيا، كما تبلور في الولايات المتحدة، المثال الأبرز الذي يبينّ الآلية التي أُعتمدت في توظيف نسخة الثقافة هذهِ والتعامل معها منهجياً. وكان فرانز بواس "مؤسس الأنثروبولوجيا الأمريكية" الالماني الأصل شديد التأثر – على غرار غالبية المفكرين في القرن التاسع عشر – بفلسفة هيغل التي تفسر السبب الذي يجعل الثقافة تحتل موقعاً محورياً في النظام الأكاديمي الذي أسهم في تأسيسه وتطويرهِ(3).

ويلاحظ تداخل هذهِ المفاهيم فيما بينها وتفاعلها، طبقاً للسرديات الكبرى المتوافرة، لتقديم تعريف أنثروبولوجي للثقافة عمل المختصون والمعنيون على تدريسه وتلقينه لآلاف الأشخاص في مئات من النصوص والكتب المنهجية، ثم عمل هؤلاء الأشخاص، بدورهم، على توظيف فهمهم للثقافة في آلاف من السياقات المختلفة حتى أضحى هذا الفهم حالياً هو المعنى السائد للثقافة في انحاء العالم كافة. وفي أدناه أحد المقولات النموذجية الشائعة لتعريف الثقافة كونها

"نظام من المعتقدات والقيم والعادات والسلوكيات والنتاجات المشتركة التي يستعملها أفراد المجتمع للتعامل مع عالمهم ومع بعضهم بعضاً، والتي تنقل من جيلٍ إلى آخرٍ بوساطة التعليم"(بيتس وبلوغ 1990، 7). وعلى الرغم من استمرار الفنانين ووسائل الاتصالات والاعلام الشعبية وآخرين غيرهم في استعمال "الثقافة" بمعناها الضيق، تُعدّ النسخة الأنثروبولوجية لهذهِ المفردة الأكثر شيوعاً في نطاقٍ واسعٍ من السياقات الأقليمية، واللغوية والسياقات الاخرى (وهي نسخة تشتمل بالضرورة على المفهوم الارنولدي - نسبة إلى ماثيو ارنولد).

غير ان انعطافات التاريخ الفكري وتحولاتهِ تنطوي على العديد من المفارقات، ويخبرنا هذا التاريخ عن توجه سرد الثقافة الكبير في مسارات غير متوقعة ومُربكة. واعتمدت المقاربة الأنثروبولوجية للثقافة، في جزء منها، اسلوب دمقرطة فهمنا لهذهِ المفردة. إذ قد يعيش الناس في نطاقٍ واسعٍ من الظروف ضمن أنواع مختلفة من التجمعات البشرية في انحاء العالم كافة، غير ان لكل واحد منهم ثقافتهِ الخاصة، وكل فرد يولد في "نظام [محدد] من المعتقدات والقيم والتقاليد والسلوكيات والنتاجات".

وتشغل هذهِ الأنظمة مواقع شديدة التباين فيما بينها ضمن تحالفات سلطوية عالمية أوسع، ومازالت رُحى المعركة تدور - وهذا ما اكتشفه بواس وطلابه من بعدهِ - لمنع الآخرين المتمثلين بالمسؤولين الإداريين الاستعماريين والكتّاب الرحالة واعضاء الحملات التبشيرية الدينية من مقارنة هذهِ الأنظمة ببعضها بعضا وإطلاق الاحكام المتعجلة والسلبية بشأن قيمتها النسبية. في مقابل ذلك، شهد التعريف الأنثروبولوجي للثقافة في هذهِ المرحلة تطورات عدة أسهمت في جعل هكذا مقارنات ضارة أكثر تعقيداً. ومما يجدر الالتفات إليهِ ان التحول الرئيس في مقاربة الثقافة هذهِ لم يكن يتعلق بالتأكيد على اشتراك البشر جميعا في المعتقدات والقيم والسلوكيات. الأهم من ذلك هي فكرة وجود هذهِ المعتقدات والممارسات معاً ضمن نظام محدد نُقل من جيلٍ إلى آخر. وهذا تحديداً ما يجعل المقاربة الأنثروبولوجية الأمريكية للثقافة راديكالية؛ إذ لا تؤكد هذهِ المقاربة على الطريقة التي تختلف فيها جماعات بشرية محددة عن الجماعات الاخرى بقدر ما تؤكد على

النظام الخاص الذي تبرز منهُ التجمعات البشرية في تاريخها الطويل وتتغير بمرور الوقت.

وعلى الرغم من تطور مفهوم الثقافة، في جزء منه، بوصفهِ نقداً لعلاقات الانتاج الاستعمارية السائدة المستندة إلى اطار مختلف للغاية لفهم، والأهم، إيجاد مسوغ يبرر خاصية التنوع البشري، أضحى واضحاً ان فكرة "الثقافة بوصفها نظاماً" نفسها تنطوي على الكثير من التعقيدات والتحديات. أولاً، عندما تكون الظروف السياسية مؤاتية (أو غير مؤاتية كما هو الحال في معظم الأحيان)، يستحيل منع الدول، ولاسيما جماعات المصلحة، والأطراف الاخرى من النظر إلى تنوع الثقافات بأسلوب تراتبي يسفر عادةً عن نتائج متوقعة (واحياناً مأساوية). والأهم - مرةً اخرى من وجهة نظر سرد الثقافة الكبير، ملاحظة العاملين في المؤسسات الأكاديمية ان مفهوم الثقافة لم يكن يؤد العمل الذي وضِع، جزئياً، لإدائهِ، وهو توفير رواية بديلة للتنوع البشري، رواية لها القدرة على زعزعة علاقات السلطة العالمية القائمة. وبينما اكتسبت حركات النضال والكفاح ضد الدول الاستعمارية أهمية عظيمة في خمسينيات القرن العشرين وستينياتهِ، سرعان ما أدرك الأنثروبولوجيون- بعضهم في الأقل- عدم قدرة فكرة الثقافة على التكيّف مع ما كانوا يأملون ان يسير صوب مستقبل واعد من التحولات العميقة في العلاقات البشرية في مستوى العالم. وهذا، ببساطة، يعني ان فكرة النظام الأساسية قد سارت في الأتجاه المعاكس؛ إذ كانت جامدة ومنعزلة ومتجهة نحو المركز، وبكلمات اخرى، مثلت هذهِ الفكرة كل شيء خلا الثورة.

وبالطبع، شهد العالم الكثير من الأحداث والأمور التي احاطت بـ"الثقافة"، وثمة حدثان محددان على قدرٍ عالٍ من الأهمية نود الافاضة في الحديث عنهما لصلتهما بدراستنا الحالية. يتعلق أحد هذين الحدثين بقرار بعض الأكاديميين، وبضمنهم الأنثروبولوجيين، التصدي لهذهِ المشكلات من طريق تطوير تعريف الثقافة على نحوٍ مفارقي من خلال تطعيمهِ بمجموعة من الايحاءات التي تجعلهُ أقرب إلى اقتراناتهِ الفكتورية بالفن، والأدب والنتاجات الفكرية، على الرغم من عدم ارتباط الجوانب الأخيرة بالنماذج الراقية المعروفة لهذهِ التعبيرات المميزة للنخبة

الإنسانية، بل بنظيراتها الوسط والمتدنية التي عمل حاملو راية الثقافة أمثال ارنولـــد على كبحها في القرن التاسع عشر.

وبالنظر إلى اقتران النسخة الأنثروبولوجية للثقافة، لأسباب تاريخيــة غالبــاً بأنظمة محددة من المعتقدات والقيم والسلوكيات المشتركة الموجودة في الطــرف المستقبل من الامبريالية الغربية، كان من الضروري "للدراسات الثقافية" ان تُعدّ في عواصم المدن الغربية الكبرى ومراكزها للتدليل على الطريقة التي تتداخل بوساطتها الثقافات (وبالتالي تمثيلاتها المتعددة) وتتعالق عبر الحـــدود السياســية والجغرافيــة واللغوية وغيرها من الحدود المعروفة الاخرى. وبرغم ذلك، ما زالــت الثقافــة لا تمثل، على نحوٍ رئيس، سوى نظاماً أو شيئاً ما. صحيح ان نطاق تطبيقات الثقافــة واستعمالاتها قد أتسع وتطور، ومواقعها قد تعــددّت لتشــمل مجــالس إدارات الشركات المساهمة الكبرى وزوايا شوارع ايست لندن، غير انها ما زالت أسماً ما لم يُعدل بوساطة "البدائي".

حدث بعد ذلك بسنوات - طبقاً لما يوردهُ السرد الثقافي الرئيس - أن حــل عام 1989 الحاسم والمحوري الذي أطلق قوى العولمة التي عملت بدورها في القضاء على الحدود التي لطالما كانت الأقرب إلى الهوية البشرية - وهذهِ ما نقصده بحدود الثقافة. وكما هو معروف، فقد أسفر ذلك عن بروز الثقافات المعولمة أو العــابرة للقوميات، وربما تُعدّ الثقافات في الشتات التعبير الأسمى لها، أنها هــذهِ الثقافــات الهجينة أو الدينامية أساساً التي لم تعدّ مرتبطة بالأراض الأقليمية. ولم يتطلب الأمر سوى القيام بخطوة بسيطة لينتقل العالم من مرحلــة بــروز الثقافــات العــابرة للقوميات- وهي العملية التي تسارعت بحدة في تسعينيات القرن العشــرين- إلى تلاشي الثقافات نفسها.

وهكذا أضحى السرد الانثروبولوجي التقليدي للثقافة نوعاً من أنواع المفارقة التاريخية المتجهة نحو المركز في عالم يتجه، بإطراد، نحو الأطراف. ولم تكن المشكلة تتصل بعدم قدرة المراكز على الصمود فحسب، بل بالدور الذي أضــطلعت بــهِ العولمة في خلق عالم من المراكز الفعلية أو المحتملة. وبما ان المعنى الذي ينطوي عليهِ "المركز" لا يتحقق إلا في ضوء علاقتهِ بنقاط الإحالة المقابلــة الاخــرى (أمثــال

"الحواف" أو "الهوامش")، يتبع ذلك اختفاء المركز حال بروز هــذهِ الحــواف. والقول نفسهِ يصح في حالة الثقافة. إذ برز المفهوم بوصفهِ وسيلة لتفسير الأنظمــة المختلفة الكثيرة التي يسعى أفراد الجنس البشري فيها إلى الحصول علــى الهويــة والمعنى الجماعيين. غير ان العولمة كانت ماضية في خلق نظامٍ واحدٍ ينطوي علــى تنويعات مختلفة عدة، ولكنهُ يبقى مع ذلك نظاماً ثقافياً عالمياً (global). وعليــهِ، وإذا قُدِر "للثقافة" ان تحتفظ بمعنى ما، بصرف النظر عن طبيعتهِ، طبقاً لما يــوردهُ السرد الرئيس، فإن هذا المعنى سيبدو بمثابة وسيلة لوصف السيرورات المتعددة التي تذوب بوساطتها الثقافات حول العالم في ثقافة عابرة للقوميات ابتداعية (هرطقية) واحدة، وبكلمات اخرى، معنى ممثل لشبكة متداخلة تعمل على إعــادة تشــكيل الطريقة التي يمكن بوساطتها فهم ما يجري في العالم؛ أي ان الثقافة غــدت فعــلاً (Verb).

من جانبهم، يرى العديد من الأنثروبولوجيين في هذهِ السجالات الفكريــة أمراً مرهقاً ومربكاً. فترك فكرة الثقافة على حالها أو تركها تتلاشى أفضــل مــن محاولة ليّها وتوسيع مداها إلى حدٍ تفقد فيه أي قيمة تفسيرية كانت تتمتع بهــا أو يضطر معهُ الاشخاص الذين يستعملونها إلى اللجوء إلى اشارات وعبارات اضــافية من مثل: حسناً، أنا لا أتحدث عن "الثقافة" في نفسها، ولكني استعمل هذهِ المفردة لتوضيح مقصدي أو لأن الآخرين مازالوا مصرين على ايرادها في احــاديثهم، أو، ربما، لأهمية استعمالها في الحديث عن طبيعة التغيرات الحقيقية التي عصفت بالعــالم في مطلع القرن العشرين والتي تستهلك الكثير من الوقت.

أسهمت هذهِ السجالات، في نهاية المطاف، في جذب المزيد من المعنــيين إلى دائرة الاشتغال الأنثروبولوجي بالثقافة، وهذا ما تجلى واضحاً في الظهور المفاجىء لعلاميّ الاقتباس " " في كل مرة تردُ فيها مفردة الثقافة. وهكذا، أضحى مفهــوم الثقافة نفسهِ محل خلافٍ عميق وتعرض لحملات هجوم ونقد متباينــة في شــدتها وأصبح محوراً لعناية الباحثين العاملين في طيف واسعٍ من الأنظمة والحقول المعرفية. وعلى الرغم من هذا الحضور الطاغي لعلاميّ الاقتباس، مازال المُحال (refernt)، أو الشيء الذي نعنيه بالثقافة يبدو قريب الشبه بأنظمة القيم والمعتقدات القديمة التي

عُدّلت لتعكس الحقائق السياسية والاقتصادية والايديولوجية الحالية. ويبدو أن جل ما تود علامتيّ الاقتباس هاتين قوله هو ان الأنثروبولوجيين لا يمكن ان يكونوا جادين في ما يفعلونه. فهل يعتقدون حقاً ان الثقافات جميعاً في طريقها إلى التلاشي لا في اجزاء محددة من العالم حيث تتسم الرواسب الثقافية بكونها غير واضحة المعالم، بل في العالم أجمع؟ أذن، كيف يفسرون حقيقة ان الهوية الجماعية في حقبة ما بعد الحرب الباردة التي تشكلت بصيغ حصرية - ثقافية تحديداً- قد أصبحت أكثر، لا أقل، دينامية؟ وإذا افترضنا تخلي الأنثروبولوجيين - حاملو راية الثقافة الذين يتماهون مع المهمشين والمقصيّين والذين يفعلون ما بوسعهم ليكونوا أدوات لتمثيلهم ونقل آرائهم - عن الثقافة، منّ سيتحدث بالنيابة عنها، وبالتالي عنهم؟

وعلى الرغم من هذهِ السجالات البلاغية والدلالية، أصر الأنثروبولوجيون على المضي قدماً ليسهموا بذلك في خلق نوع جديد من الحقول المعرفية الذي أتخذ محوراً لهُ "تشكيلات المعاني والممارسات البين ذاتانية المائعة" التي تنتشر عبر الحدود القومية وتحاول تجنب فظائع "الاختزالية المغلوطة" التي اشارت لها بريس في مقالتها التي تحدثنا عنها في الفصل الثالث. وتمخض هذا الاهتمام المتنامي بهذا الحقل، من جملة ما تمخض عنهُ، عن عدد من السجالات المفارقية مثل السجال بين دونلي وبريس الذي أضطر فيهِ عالم السياسة، الذي تكمن قوتهِ في "تحليلاتهِ المفاهيمية"، إلى حمل راية الثقافة. وكما قال دونلي: "ثمة اختلافات لا يمكن إنكارها بين، مثلاً، طوكيو وطهران وتكساس، وبالتالي بين "الثقافات" التي تمثلها هذهِ المدن"(2003: 88)- ناهيك عن الأختلافات بين مدن أمثال لاس فيغاس ولهاسا ولزبون.

وبناءً على ذلك، أضحت أفهومات الثقافة واستعمالاتها في ذاتها "معقدة ومتنوعة، ومتعددة المستويات، والأهم، محل جدلٍ عميق"(دونلي 2003: 86)، والمضامين التي تنطوي عليها هذهِ المقولة هي ما أنوي الحديث عنهُ في ما تبقى من صفحات الفصل الحالي. ولكني أود تذكيركم بالأبعاد الثلاثة المميزة التي تنطوي عليها مشكلة الثقافة والتي تتصل اتصالاً مباشراً بحقوق الإنسان. وعلى الرغم من ان البعد الثاني لا يقل أهمية عن نظيره الأول، يمكن القول بإمكانية الحديث عنهُ ووصفه بعجالة. فحتى لو أفترضنا إمكانية التوصل إلى مقاربة أو تعريف محدد

للثقافة، سنجد أنفسنا في مواجهة سؤال تجريبي (أمبريقي) ينبغي الإجابة عنهُ: كيف نحدد العناصر المتضمنة في هذهِ المقاربة أو التعريف في ظل التوسع المتواصل في هذا التعريف وطبيعتهِ المائعة والمتنافذة والمثيرة للجدل. وهذهِ المشكلة تغدو أكثر تعقيداً كلما أبتعدنا عن الافهومات التقليدية للثقافة، بحيث يغدو من المستحيل ربط الثقافة بأي شيء ملموس وحقيقي بما يكفي لدراستها تجريبياً أو فهمها على نحو يتجاوز نطاق التخيل التحليلي نفسهِ في اللحظة نفسها التي نصل فيها إلى تشكيلات أثنية عابرة للقوميات دائمة التبلور ومائعة ومتنازع عليها. وهذا ربما يفسر السبب في تمكن مفهوم الثقافة من الحفاظ على مكانتهِ على الرغم من الرغبات الجادة في تحديده والاتفاق عليهِ.

ويبدو ان الباحثين أمثال دونلي الذين يشعرون بالتعاطف مع النقودات الأنثروبولوجية الأحدث للثقافة مازالوا مترددين، على نحوٍ يمكن تفهمه، في تقديم تصانيفهم الثقافية الراسخة سواء أكان الغرض من ذلك مقارنتها بتلك التي يقترحها قانون حقوق الإنسان الدولي أم بالفئات الشائعة الاخرى. وأدى ذلك، بلا شك، إلى شعور المعنيين بالعجز عن تحديد "ما الذي تعنيه الثقافة في سياقات مختلفة، وما الذي تتكون منهُ ثقافات محددة، بصرف النظر عن طبيعة تعريفها؟" وهذا البعد الثاني لمشكلة الثقافة يبدو أكثر وضوحاً في خارج المؤسسات الأكاديمية.

لنأخذ في سبيل المثال الدراسة النقدية التي كتبها المؤرخ مايكل كازن (2006) عن ترجمة حياة رجل الدين والمصلح الاجتماعي والخطيب هنري وارد بيجر التي امتدح فيها مؤلفة الكتاب "لمعرفتها العميقة بثقافة القرن التاسع عشر وسياساتهِ". وفي دراسته التي استند فيها إلى اقتباس من الكتاب الأصلي، تحدث كازن عن تأثير بيجر في "الثقافة الأمريكية". وبرغم ذلك، وفي مقطعٍ آخر في الدراسة نفسها، أنتقد كازن "ترحيب [بيجر] واحتضانهِ لثقافة الاستهلاك الجماهيرية الجديدة".

وهنا تحديداً يظهر لنا النطاق الكامل للثقافات المحتملة، وبضمنها تلك التي لم تعلن عن حضورها بعد، وجميعها تُستعمل كما لو أنها متبادلة على نحوٍ لا يثير

المشكلات. فهناك بحوزتنا نسخة المقاربة الفكتورية الأكثر تحديداً للثقافة (والمقصود بذلك "الثقافة والسياسة"، على الرغم من عدم وضوح مستوى الفن والأدب والنتاج الفكري المتضمن في هاتين المفردتين)؛ وهناك أيضاً مفهوم الـ"Kultur" كما تطور ضمن علم الأنثروبولوجي (ولاسيما الأمريكي، وبكلمات اخرى "الثقافة الأمريكية التي تشتمل على السياسة)؛ وأخيراً، ثمة نوعٌ ثالث من الثقافة وهو الأكثر محدودية أو النوع الذي يُعرف انواع محددة من الممارسات الاجتماعية سريعة الزوال أمثال ثقافة الاستهلاك الجماهيرية الجديدة. وعلى الرغم من عدم قدرة تداخل الثقافات هذا على الصمود بوجه حتى أكثر التحليلات النقدية عجالة، فإن الشيء الغريب هو قدرتنا على قراءة هذهِ الدراسة وبطريقة ما معرفة ما يقصدهُ كازن حتى لو لم يستطع هو توضيحهِ. ومرةً اخرى أعود إلى النقطة التي بدأت حديثي منها: على الرغم من ان كازن - وعلى الارجح قراءهِ كذلك - غير قادرين على ما يبدو على تعريف الثقافة بأسلوبٍ متساوق، فأنه قادر على معرفتها عندما يراها.

ويتسم البعد الثالث لمشكلة الثقافة الذي يتصل بحقوق الإنسان بكونهِ أكثر تعقيداً، ولهذا سأحاول الايجاز في وصفهِ في هذهِ المرحلة. والبعد الذي أتحدث عنهُ هنا هو المشروعية أو ربما الأخلاق. والسؤال الذي يملي نفسهُ هو: من يتحدث بأسم الثقافة؟ في واقع الأمر، يجسد هذا السؤال البلاغي كل من الجوانب الوصفية والمعيارية للمشكلة - من يتحدث بأسم الثقافة ومن ينبغي لهُ التحدث بأسمها؟ وكما سنلاحظ، لطالما قضت هذهِ المشكلة مضاجع المعنيين بحقوق الإنسان بطرائق لا يمكن توقعها ولاسيما في ضوء اكتظاظ حقل الخطاب بعددٍ كبيرٍ من المفاهيم المتضادة لما نقصده بالثقافة مفاهيمياً، والأهم، كيف تتصادم القيم، على فرض كونها مشتقة من ثقافات معينة، أو لا تتصادم مع تلك القيم المُجسدة في الرموز الرئيسة لحقوق الإنسان أمثال الإعلان العالمي(4). وعندما يؤكد قادة حركة أثنية - سياسية ما أن المؤسسات الدولية تشن حملة هجوم على ثقافتهم، ثم يمضون في وصف أوجه هذهِ الثقافة المعرضة للهجوم بأدق التفاصيل، ربما يتساءل البعض "هل هم - أي القادة - مخطئون في مستوى ما أم لا؟"

وقد يندفع الباحث الكوزمبيتالي في حقوق الإنسان، في معرض رغبتهِ بالرد على هذا التأكيد على الثقافة – نحو الإدلاء بالتصريح الآتي: ان ما تصفهُ وتتحدث عنهُ غير موجود، ولا يمكن له أن يوجد، ليس في عام 2009 لأن ما تصفهُ هو ثقافة مُقيَدة وجامدة ومعزولة ومحافظة؛ وأنظمة المعتقدات والقيم والسلوكيات من هذا النوع في طريقها إلى الانقراض. وهذا يعني أنك لا تمتلك ثقافة بالمعنى التقليدي للكلمة طبقاً للباحث الكوزمبيتالي، بل أن حياتك ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالعديد من الحيوات الاخرى في انحاء العالم المختلفة، وبأشخاصٍ تشترك معهم بجملة من الأمور المشابهة والموازية في أهميتها لتلك التي تشترك فيها مع المزارع أو العامل في المصنع الذي يسكن بجوارك. وفي واقع الأمر، ان ما تفكر بهِ بوصفهِ قيماً يابانية/ايرانية/تكساسية فريدة أو أنماطاً من السلوك أو التقاليد قد تغير بسرعة كبيرة بحيث لم يعد قادراً على تعريفك بأسلوبٍ محددٍ وواضحٍ. إلا تدرك ان قنينة البيبسي كولا التي هبطت من السماء قد غيّرت كل شيء، وإذا كنت تشاهد محطة السي ان ان باللغة الاسبانية بدلاً من اصغائك إلى الشامان وهو يصف مخاطر المشي في الليل بين القرى، فإن هذا يُعدّ دليلاً واضحاً على أنك تعيش الآن في كيانٍ مائع؛ كيان تدرك المعنى فيهِ على نحوٍ بينذاتاني – وينتشر الآخرون أمثالك في كل مكانٍ فيهِ.

ويُرجح ان يتمثل الرد الذي سيتخذه المدافعون المتحمسون عن الثقافة في أكثر صورها صرامةً وحصريةً وتجذراً في تنويعٍ على فكرتين لا ثالث لهما، تعكس أولهما حقيقة اخفاق البعض وعدم ادراكهم ان شيئاً ما واضحاً تماماً مثل حقيقة الثقافة التجريبية، وبالتالي الأختلاف الثقافي سيكون بأمس الحاجة، لسبب ما، إلى ان يتوارى تحت العديد من طبقات الغموض المفاهيمي. أما الفكرة الثانية فتفهم طبيعة الدافع الذي قد يدفع المفكرين الكوزموبيتاليين إلى التفاعل بقوة مع حقيقة الثقافة الصارمة برغم إمكانية تلخيص ما يقولونه في مقولة "نحن على حق، أنت على خطأ، وبالمناسبة نحن مستعدون للموت في سبيل ثقافتنا" فهل أنت مستعد لفعل الشيء نفسهِ؟ وهل يمكن ان يكون الأثنان على حق، أما وصفياً وأما معيارياً؟ هل شهد عالم ما بعد 1989 المعولم تلاشياً عاماً للثقافة لجملة الأسباب

التي ذكرها في أعلاه، وفي الوقت نفسهِ انتشار أو، في الأقل، إعادة ترسيخ الثقافة بالمعنى الأنثروبولوجي، أي تكاثر تلك الأنظمة المميزة التي "تُنقل من جيلٍ إلى آخر"، والتي تُشكل، لهذا السبب تحديداً، الأساس للهوية والمعنى الجماعيين؟

تشفير الثقافة:

من السهولة بمكان معرفة السبب في اختيار ذلك المنظور الذي أُعتمد في دراسة مشكلة الثقافة في الحقبة التي تلت الحرب العالمية الثانية. فبروز الفاشية في ايطاليا والمانيا وتحولها في نهاية المطاف إلى برامج تعتمدها الدولة للقتل الجماعي والاستئصال العرقي يرتبط ارتباطاً مباشراً بالحواضن الفلسفية والايديولوجية نفسها التي أنتجت وحرصت على تطوير مفهوم الثقافة في القرن التاسع عشر. وكما قالت حنا آرندت في 1951، "على الرغم من هضم النازيين لأفكار أمثال "الأمة" و"الشعب" عندما تخدم هذهِ الأفكار أغراضهم السياسية والعسكرية الواسعة، فإن عمليات الهضم هذهِ لم تكن أدواتية تماماً، بل أنهم، لتدعيم فاعلية نسختهم الخاصة من "أشباه التصوفية"، عملوا على جعلها تتجذر في الاطار الايديولوجي الواسع الذي يعكس بوضوح الإملاءات الأعمق للشعب الالماني والتي تعد السياسة أحدى- وفي الوقت نفسهِ- أهم تعبيراتها[5].

ولهذا ليس بمستغرب معرفتنا أنهُ على الرغم من الجهود التي بذلتها اللجنة في إعداد ما سيصبح الإعلان العالمي لحقوق الإنسان للأخذ بنظر الاعتبار الجوانب القانونية والسياسية والدينية للتوصل إلى إجماع سياسي بشأن الحقوق، سار الجزء الأكبر من هذهِ الجهود في الأتجاه المعاكس. وفي واقع الأمر، تمثل ما اسفرت عنهُ هذهِ الجهود في محاولة واضحة ورسمية لبناء اطار عبر قانوني وثقافي وأخلاقي، إطار يخدم غرض الحد من انتهاكات الثقافة التي تمثلت في القومية مثلاً. وهذا يعني، في أفضل الحالات، تعرض حامليّ راية الثقافة في أكثر تمثيلاتها عمقاً إلى التجاهل في أثناء إعداد مسودة إحدى أهم الوثائق التأسيسية لمنظومة حقوق الإنسان؛ أما في أسوأها فيعني هذا الأمر النظر إلى مناصري الثقافة بوصفهم برابرة ينبغي طردهم إلى الخارج، وينبغي لمجموعة المحامين والفلاسفة الذين يتحملون الجزء الأكبر من

مسؤولية تطوير حقوق الإنسان في حقبة ما بعد 1948 ان يسارعوا إلى نفيهم واقصائهم (كما اقترح ميسر، 2006).

وعلى الرغم من ذلك، تمكنت الثقافة، بطريقة ما، من الدخول إلى عالم الإعلان العالمي لحقوق الإنسان رغم حدوث ذلك بأسلوبٍ يبينّ حجم الجدل الذي أثارته منذ المراحل الاولى لمشروع حقوق الإنسان في مرحلة ما بعد الحرب. إذ وردت مفردة الثقافة لأول مرة في المادة 22 من الإعلان الذي يبين صراحةً (من دون الحاجة إلى أي تفسير قانوني) الطبيعة السياسية أساساً لأحد أكثر رموز حقوق الإنسان الدولية جوهرية. ومن الجدير بالملاحظة ان كافة التوافقات والتحالفات السياسية المعقدة تنعكس في هذهِ الفقرة التي صيغت بعناية فائقة[6]: "لكل شخص بصفتهِ عضواً في المجتمع الحق في الضمانة الاجتماعية وفي أن تحقق بوساطة المجهود القومي والتعاون الدولي وبما يتفق ونظم كل دولة ومواردها، الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والتربوية التي لا غنى عنها لكرامتهِ وللنمو الحر لشخصيتهِ".

وبصرف النظر عن المشكلة البادية للعيان التي تتعلق بكيف يمكن لحقوق الإنسان المفترضة، التي يفترض ان يتمتع بها أفراد الجنس البشري جميعاً "دون أي تمييز" أساسهُ "الوضع السياسي أو القانوني أو الدولي للبلد أو البقعة التي ينتمي إليها الفرد" (المادة 2) أن تعتمد على شيء اعتباطي موازٍ في تأثيرهِ لاعتباطية "نظم" كل دولة ومواردها"، يبدو واضحاً ان الهدف من الإشارة إلى "الحقوق الثقافية" هنا لا استلهام الأفهومات الأنثروبولوجية المبكرة للثقافة، بل ان الثقافة في هذه العبارة تعود بنا إلى عبارة "المعارف والأفكار الأفضل" الخاصة بدولة - قومية معينة والتي تمثل وسيلةً مناسبةً لتأطير الثقافة التي يسهم الحديث عنها في طرح تساؤلات لا حصر لها. وعلى فرض الاقرار بمبدأ التنوع الثقافي في الدول القومية، كيف يمكن تحشيد التعاون الدولي والموارد القومية بطرائق مناسبة لا تسهم في تفضيل بعض التعبيرات الثقافية على الاخرى؟ ما الذي يعنيه الإقرار بحق التمتع بالتعبيرات والتمثيلات الفنية والفكرية وغيرها من التعبيرات الخلاقة الاخرى (وبكلمات اخرى، التمتع بالحقوق الثقافية)؟ وما التعبيرات الثقافية التي "لا يمكن الاستغناء

عنها"؟ ومن يقرر ذلك، هل هي الدولة القومية التي يعتمد هذا الحق على مواردها؟ أم قادة الجماعات العرقية أو الجماعات البشرية الاخرى؟ أم الفرد نفسهِ، كما توحي بذلك المادة 22؟

على أي حال، فقد قُطِع الشك باليقين فيما يتصل بنسخة الثقافة المتوافق عليها سياسياً التي وجدت طريقها في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان عندما وردت في الموقع الثاني - والأخير في الإعلان - أي المادة 27، التي تؤكد حق كل فرد في "أن يشترك اشتراكاً حراً في حياة المجتمع الثقافي وفي الاستمتاع بالفنون والإسهام في التقدم العلمي والافادة من نتائجهِ". في تحليله لهذهِ المادة، ركز مورسنك (1999) على جانبينهما الطريقة التي اختيرت لتأطير حق الإنسان في المشاركة في الثقافة بوصفها حقاً من حقوق الملكية، وهو الشيء الذي يتضح بجلاء في الجزء الثاني من المادة التي تشير إلى حق كل فرد في "حماية المصالح الأدبية والمادية المترتبة على انتاجهِ العلمي أو الأدبي أو الفني"، والتي تعترف بالحق الذي يتسم بكونهِ حقاً جماعياً (خاصاً بالمجتمع) وفردياً (الجميع متساوون في الحقوق).

وبرغم ذلك، ثمة أمرٌ مهم لم يتطرق إليهِ مورسنك في حديثهُ هو حقيقة عدم محاولة المعنيين تحديد المقصود بـ"الحياة الثقافية" وتركها تحت رحمة الخيال. ولو قارنا المادة 22 بالمادة 27، يتضح لنا ان الثقافة تمثل، طبقاً لمعديّ المسودة - شيئاً محدداً ومميزاً يتصل الأنشطة الاقتصادية والاجتماعية. وفضلاً عن ذلك، بالإمكان قراءة المادة 27 بطريقتين مختلفتين، إذ يرى البعض ان الهدف منها هو أما تمييز الثقافة عن الفنون والعلوم وأما اعتبار الفنون والعلوم أمثلة دالة على الثقافة. وهذا يدفعنا إلى التساؤل عن السبب الذي جعل المادة 27 لا تتطرق إلى الاقتصاد والمجتمع في حين لا تتطرق المادة 22 إلى الفنون والعلوم. وعلى الرغم من بعض الغموض الذي يحيط بعملية إعداد المسودات القانونية، ليس من السهولة بمكان تفسير استلهامات الثقافة وأبعادها المحيرة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

وبرغم ذلك، فقد أشار مورسنك على نحوٍ غير مباشرٍ إلى المصدر المحتمل لهذا الغموض على الرغم من صعوبة تحديد طبيعتهِ بالاستناد إلى لغة الإعلان نفسهِ. وأود ان أُذكر القراء في هذهِ المرحلة بجون همفري الذي تحدثنا عنهُ في الفصل الثاني

الذي عمل استاذاً للقانون الكندي. يُعدّ همفري المسؤول الرئيس عن إعداد مسودة الإعلان الذي تعكس لغتهِ، واسلوب كتابتـــهِ، ونصوصـــهِ التشـــريعية بصـــماته الواضحة. وطبقاً لمورسنك، "لم يكن يتوفر لدى همفري أي ســـوابق دســـتورية واضحة" عندما قرر تضمين حق الفرد في المشـــاركة في الثقافـــة (1999: 217). وبرغم ذلك، كان الهمفريان (جون وزوجتهِ جين) "من المشـــاركين الفـــاعلين في الحياة الثقافية في مونتريال والمدن الكندية الاخرى التي عاشوا فيها" (218). وهذهِ الحياة الثقافية تضمنت توطيد العلاقات بـــ "العديد مـــن المفكـــرين والفنـــانين" والإسهام في تأسيس جمعية الفنون المعاصرة في **مونتريال**، وعلى نحوٍ عامٍ (طبقاً لما ورد في مذكراتهِ)، قضاء الوقت في حضور "الأحداث الثقافية" مثـــل مشـــاهدة المسرحيات.

وهكذا، أتسمت "الثقافة" التي شُفرت - بصرف النظر عمـــا يحـــيط بهـــذهِ العملية من غموض - في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، بكونها موازية لما أصبح يُعرف في مجتمع النخبة الكندي في 1948 بـــ"الثقافة الراقيـــة" (ينظـــر بورديـــو 1984). وعلى الرغم من كثرة التفسيرات التي تُستعمل لتبيّان المقصود بـــ "الحياة الثقافية"، بالإمكان في الأقل الحديث، بمستوى معين من الدقة، عما يقصدهُ همفري بالثقافة: فهي، بكلمات موجزة، تلك التعبيرات البارزة لعدد قليل مـــن الأعمـــال الفنية والأدائية، أي ذلك النوع من الأعمال الذي يلائـــم ذوق اســـتاذ القـــانون الروماني وزوجتهِ في جامعة مكغيل. وبناءً على ذلك، يمكننا ان نؤكد، وبثقـــة، ان المادة 27 من الإعلان تؤسس (أو تقر) بحق البشر في تجربة الأسرار العصية علـــى الفهم في مسرحية شكسبير **الملك لير** والتمتع باستكشافها. ولكـــن، مـــاذا عـــن لوحات جاكسون بولوك؟ هل ستعترف جمعية الفنون المعاصرة في مونتريال بلوحة (رقم واحد 1948) بوصفها عملاً فنياً، بالتالي تعبيراً عن أحد أنواع "الحياة الثقافية التي يمتلك الأفراد حق التمتع بها في ظل حماية القانون الدولي"؟

ويمثل الميثاق الدولي للحقوق الاقتصادية، والاجتماعية والثقافية (ICESCR) لعام 1966 الآلية القانونية الدولية التي جعلت ما يُعرف بـــالحقوق الاجتماعيـــة - الاقتصادية في الإعلان العالمي مُلزمة قانونياً للدول الاعضـــاء في اعقـــاب توقيـــع

الأتفاقية وعملية المصادقة. ويعكس هذا الحدث الظهور المتميز الثاني للثقافة ضمن أحد اتفاقيات حقوق الإنسان الدولية الرئيسة، والتي لم تختلف معانيها المحددة كثيراً عن تلك المطروحة في المادتين22، و27 من الإعلان(7). ويلاحـــظ أنـــه بإســـتثناء تعديلات ثانوية بسيطة في الصياغة اللغوية، تتماثل المادة 15 من الميثاق حد التطابق مع المادة 27 والتي تقول "تقر الدول الاعضاء بحق كل فرد في المشاركة في "الحياة الثقافية"، والافادة من العلوم، وحماية المصالح الفكرية والفنية المترتبة على انتاجـــهِ العلمي أو الأدبـــي أو الفني. وعلى الرغم من ان الإســـهاب في مناقشـــة هـــذا الموضوع ستدفعني إلى ولوج مسارات لا يتسع المجال لها في هذهِ الدراسة، أجد من الضروري الإشارة إلى أن العملية المعقدة التي اسفرت في نهاية المطاف عن دخـــول الميثاق حيز التطبيق في 1976، بعد عشرين عاماً تقريباً من انتهاء لجنـــة حقـــوق الإنسان من إعدادهِ، يبين، بما لا يدع مجالاً للشك، وربما أكثر من أي شيء آخر، الأسلوب الذي سيطرت فيهِ الاعتبارات السياسية، تقليدياً، على نظـــام حقـــوق الإنسان الدولية في مرحلة ما بعد الحرب(8).

وشهد معنى الثقافة تغييراً في القانون الدولي في ميثاق 1972 الخاص بحمايـــة التراث العالمي الثقافي والطبيعي (أتفاقية التراث العالمي)، وهنا فُصلت "الثقافة" عن الجماعات البشرية الحية ورُبطت بالماضي الذي أتخـــذ شـــكل "الأرث الثقـــافي". وبصدور ميثاق 1972، وتولي لجنة التراث العالمي التابعة لمنظمة اليونسكو فيما بعد مراقبتهِ والإشراف عليهِ، مُيزت الثقافة على أسس منفصلة- وان كانت لا تقل عن السابقة لجهة طابعها الحصري- عن تلك المتضمنة في "الحياة الثقافية" التي اشار لها همفري ضمناً في المادة 27. و لم يكن السبب في ذلك هو محاولة المعنيين حصر تمثيل الثقافة بأكثر رموز الماضي مرئيةً ووضوحاً. وهكذا، تأسست بنية هرمية للثقافـــة ذات طابع تنافسي، بنية لا تنظر إلى أمثلة الأرث الثقافي جميعاً بوصـــفها تســـتحق الحماية في ظل القانون الدولي. وكما تذكر المادة 1 من الميثاق: "نظراً لأن بعـــض ممتلكات التراث الثقافي والطبيعي تمثل أهمية استثنائية توجب حمايتـــها باعتبارهـــا عنصراً من التراث العالمي للبشرية جمعاء... لا بد لهذا الغرض من إصدار أحكـــام جديدة في شكل اتفاقية لإقامة نظام فعال يوفر حماية جماعيـــة للتـــراث الثقـــافي

والطبيعي ذي القيمة الاستثنائية، بشكل دائم، ووفقاً للطرق العلمية الحديثة". طبقاً لهذهِ العبارة، لا تندرج ضمن "النظام الفاعل للحماية الجماعية... التي يتم تنظيمها على اساس ثابت... وبما يتوافق مع المناهج العلمية الحديثة سوى تعبيرات الأرث الثقافي تلك التي تتمتع "بقيمة عالمية بارزة من وجهة نظر التاريخ والفن والعلوم".

على وفق ذلك، تخضع اهرامات الجيزة في مصر لهذا النظام في حين لا ينطبق الأمر نفسهِ على سلسلة مطاعم بنك لتقديم الصوصج في جادة لابري في لوس انجلس الأكثر شهرة على صعيد الولايات المتحدة (والتي تمثل أحدى الأساطير الهوليودية منذ 1939). والأمر نفسهِ ينطبق على الحدائق النباتية الملكية في كيو في لندن التي تُدرج في هذا النظام في حين يُستثنى سوق الساحرات في لاباز، بوليفيا حيث يُعرض كل شيء من أوراق شجر الكاكاو إلى أجنة حيوان اللاما. وبكلمات اخرى، تعمل المنظمة الثقافية الرئيسة التابعة للأمم المتحدة على تنقية الأرث الثقافي، وبالتالي، الثقافة بوساطة مصفاة لم تبقَ سوى جزءاً صغياً من الحياة الثقافية للمجتمعات المحلية التي تحدث عنها همفري. وبما ان الآليات القانونية والمالية لمنظمة اليونسكو قد أضحت الوسيلة الرئيسة التي زادت من المسافة الفاصلة بين الثقافة وحقوق الإنسان ضمن القانون الدولي – في ظل غياب أي نوع من أنواع الإلزام بتطبيق المادة 15 من الميثاق – مازالت المشكلات الحقيقية التي تمثلها الثقافة (بالمعنى الأنثروبولوجي السابق) بالنسبة لحقوق الإنسان على حالها لم تحظ بالاهتمام[9].

وما زالت هذهِ هي الوسائل التي أستعملت لتشفير الثقافة في نظام حقوق الإنسان الدولي. وفيما يتصل بالمعاني المختلفة للثقافة، لاحظنا كيف يتبنى الإعلان العالمي والميثاق الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية رؤية ضيقة قاصرة – وفي بعض الأحيان – مُربكة، رؤية كان المُسهم الرئيس في صياغتها الفهم الفكتوري الذي لا تشتمل الثقافة بموجبهِ سوى على جزءٍ صغيرٍ من التعبيرات الفنية والفكرية والإنسانية. ولكن إذا كانت الثقافة لا تشغل، كما يوحي بذلك الحديث أعلاه، سوى ذلك الحيز الصغير والغامض ضمن منظومة حقوق الإنسان الدولية، ثمة الكثير من المؤشرات التي برزت في الآونة الأخيرة التي تدل على حدوث بعض التغيرات في هذا الوضع.

ومرةً اخرى، أنبثق الدافع لهذا التغيير من اليونسكو ويتجلى بأوضح صورهِ في الإعلان العالمي للتنوع الثقافي (UDCD) الصادر في 2001. وعلى الرغم من ان الإعلان غير مُلزم قانونياً للدول الاعضاء، يبدو استلهامهِ للثقافة مختلفاً تماماً عن كافة الأمثلة السابقة تقريباً – والحالية – في النظام الدولي (كما أنه يقف على الضد من استعمال منظمة اليونسكو السابق له).

ويتبنى الإعلان العالمي للتنوع الثقافي تنويعاً على التعريف الأنثروبولوجي السابق للثقافة، وهو التعريف الذي يوسع نطاقها على نحوٍ مؤثر ويضاعف من أهميتها بالنسبة لحقوق الإنسان. وطبقاً للإعلان ينبغي ان يُنظر للثقافة بوصفها "مجموعة من السمات الروحية والمادية والفكرية والعاطفية المميزة لمجتمع أو جماعة اجتماعية ما، وهي تشمل، فضلاً عن الفن والأدب، أساليب الحياة وأنماط العيش المشترك، وأنظمة القيمة والتقاليد والمعتقدات".

والثقافة، على وفق هذهِ الرؤية، مفردة شاملة تشتمل، على ما يبدو، كل "أساليب التعايش المشترك الاقتصادية والعلمية والاجتماعية، وبكلمات أكثر وضوحاً، كافة الأنماط الحياتية الاخرى". وفضلاً عن ذلك، يبدو هذا "الإعلان العالمي الجديد" (عبارة تستدعي إلى الذهن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بعظمته وجاذبيته) مصمماً على شق طريقه ضد الاتجاه الموحد الذي أحتل موقعاً محورياً في عمل المؤسسات الدولية في مرحلة ما بعد الحرب. وعوضاً عن ذلك، مضى الإعلان العالمي للتنوع الثقافي بعيداً إلى مسافات كبيرة- اثنوغرافية غالباً- لتفسير الطرائق التي تختلف فيها الثقافات احداها عن الآخر، وإثبات كيف يمثل التنوع الثقافي – لا وحدة التجربة الإنسانية عبر الثقافات – أحد المكونات الأساسية في التطور والإنجاز البشريين.

وعلى الرغم من تمجيد الإعلان العالمي للتنوع الثقافي لمزايا هذا التنوع في قائمتهِ الطويلة التي تشمل كل شيء من تنمية الإبداع ورعايتهِ إلى تسهيل "التعاون والتضامن الدوليين"، ثمة عددٌ من السحب الداكنة التي ظهرت في الأفق حالما حاول الإعلان التصدي لمشكلة العلاقة بين الثقافة وحقوق الإنسان: نورد في أدناه ما تؤكدهِ المادة رقم 4 (جزئياً): ان الدفاع عن التنوع الثقافي واجب أخلاقي لا

ينفصل عن احترام كرامة الأشخاص، فهو يفترض الالتزام باحترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية.... ولا يجوز لأحد ان يستند إلى التنوع الثقافي لكي ينتهك حقوق الإنسان التي يضمنها القانون الدولي، أو لكي يحد من نطاقها.

وبرغم ذلك، وطبقاً لما بيّنه علماء الأنثروبولوجي وغيرهم في كتاباتهم وتعليقاتهم، تمثل المعاني التي تنطوي عليها مفردتا "البشر" و"الكرامة" نفسيهما جزءاً من هذهِ "السمات الروحية والمادية والفكرية والعاطفية المميزة" لجماعة ما والتي تشكل، بالتالي، جزءاً من ثقافتها. وإذا كان ذلك صحيحاً، كيف يمكن عزل "الكرامة الإنسانية" عن "التنوع الثقافي" كما توحي بذلك المادة 4؟ وفي حال احترنا عدم توظيف التنوع الثقافي بوصفهِ حجة ضد التوافق مع فقرات قانون حقوق الإنسان الدولي الذي يعترف بحق الضمانة الاجتماعية أو المساواة بين الرجال والنساء، كيف يتسنى لنا، إذن، التعامل مع الادعاء القائل بالتعايش المشترك بين التنوع الثقافي و"الإلتزام بحقوق الإنسان"؟ في واقع الأمر، يمثل ذلك النوع من التنوع الثقافي الأنثروبولوجي الوارد في الإعلان العالمي للتنوع الثقافي عام 2001 انتهاكاً بديهياً لنطاق واسع من قانون حقوق الإنسان الدولي الحالي. وهكذا، يمكن لنا ان نفهم السبب في ان النسخة المُقيدة للثقافة التي شُفرت في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لم – ولا يحتمل أن – تسفر عن مشكلات مماثلة. فعندما يكون النقاش عن **الملك لير** فحسب، لا يتوقع أحد حدوث التصادم المألوف بين الثقافة وحقوق الإنسان.

في المبحث التالي، سأنتقل في نقاشي من قانون حقوق الإنسان الدولي إلى دراسة الطريقة التي اعتمدها الباحثون في مجال حقوق الإنسان وغيرهم من الناشطين في تعاملهم مع الثقافة.

طلائع الإجماع المتداخل:

في كتابهِ (الليبرالية السياسية)(1993)، ذكر جون راولز ان الغاية من وضعهِ نظريتهِ السابقة المسماة "العدالة التوزيعية" لم تكن تقديم اطار بديل شامل، بل أنها محض وسيلة لمساعدة الشعوب أو الجماعات البشرية التي تؤمن بنظريات شاملة

مختلفة في ان تضمن الحد الأدنى من الحقوق والحريات من طريق نوعٍ من التوافق الأخلاقي الذي تتوصل إليهِ على نحوٍ متبادل. اختار راولز تسمية نجاح البشر في التوصل إلى هذا التوافق "الإجماع المتداخل". وتتمثل الفكرة الأساسية التي يطرحها راولز في اعتقادهِ بقدرة البشر والجماعات التي لا تؤمن بالقيم والأفكار الأخلاقية والقانونية والسياسية نفسها في إيجاد تلك النقاط التي تتقاطع فيها الأنظمة المختلفة وتتداخل ظاهرياً. وكان راولز مهتماً بتحديد الطرائق التي تتمكن بوساطتها الأنظمة السياسية المختلفة من التداخل فيما بينها في تلك النقطة التي تتفق فيها الجماعات التي تعيش معاً على أحترام الحد الأدنى من المعايير المشتركة والتكيّف معها، ثم تحويل هذهِ المعايير إلى حقوق ويشمل ذلك بالطبع المعايير التي تقول بوجوب احترام الاختلافات وحمايتها (وهذا الأمر هو بمثابة نوع من أنواع الشروط المسبقة). وهذهِ الرغبة في التكيّف مع حقيقة الأختلافات - وفي الوقت نفسهِ احترام نقاط التداخل - تمثل بالنسبة لراولز جوهر العدالة والأساس المناسب لتعريفها(10).

ويعود السبب في حديثي عن راولز هنا إلى مناحي التشابه العديدة بين اسلوب معالجتهِ لمشكلة الثقافة في كتابهِ والأسلوب الذي أُتبع لمقاربة المشكلة نفسها في حقل أدبيات حقوق الإنسان ما بين المعرفية. وفضلاً عن راولز، برزت مجموعة اخرى من الباحثين عُرفت بالتزامها ومحاولاتها الدائبة معالجة معضلة التوتر بين التنوع الثقافي وبرنامج حقوق الإنسان العالمي من طريق تحديد تلك النقاط التي تتداخل فيها التقاليد الثقافية بطريقة تجعلها متوافقة مع كل من فكرة حقوق الإنسان الدولية ومحتواها الجوهري. من جانبهِ، يرى راولز ان السبيل الأمثل لتحقيق هذهِ المقاربة البين ثقافية لحقوق الإنسان (تظهر هذهِ المقاربة بمسميات مختلفة عدة) يتم من طريق وصف الحد الأدنى من مجالات الإجماع والتوافق المعياري. ففي حين يتوافق الحق الإنساني بالحصول على عطلة من العمل مدفوعة الأجر مع بعض التقاليد الثقافية أو القانونية لا كلها (هذا الحق معمول بهِ في فرنسا مثلاً لا في الولايات المتحدة)، تتفق المجتمعات كافة، على اختلاف تقاليدها وثقافاتها، على حق الإنسان في الحياة والتكامل الجسدي (حتى في حالات تعديل هذهِ الحقوق أو تفسيرها في السياقات

التي تُستعمل بها). وتنتشر التقنيات أو الأفكار المستعملة لتحقيق الإجماع العابر للثقافات على حقوق الإنسان على مساحة شاسعة من المجالات المعرفية التي تتراوح من هيرمنيوطيقيات ريمون بانيكار (1979، 1982) الثنائية الطرح وبالتالي الحوارية إلى منهجية الحالات الدراسية التجريبية التي عُرف بها عبدالله أحمد النعيم والمسهمين الآخرين في المجلد المعنون (حقوق الإنسان على وفق منظورات عبر ثقافية)، الذي يُعدّ أحد أهم الأعمال التي تبينّ على نحوٍ لا يقبل الشك طبيعة التطلعات وفي الوقت نفسهِ الصعوبات الكامنة في محاولة حل مشكلة الثقافة وحقوق الإنسان بوساطة الإجماع بين الثقافي[11].

ويعتمد التيار الهيرمنيوطيقي في مقاربتهِ على تراث طويل من التفسيرات والتحليل المقارن لنصوص دينية محددة. وفي معالجتهم للتراث الهرمنيوطيقي التقليدي نفسهِ، وظف كل من بانيكار والآخرين في أعمالهم استراتيجيات تفسيرية لا تختلف فيما بينها كثيراً لغرض تحديد ما يُعتقد أنهُ مجموعة من القيم عبر الثقافية الجوهرية التي أثقل كاهلها في ظل طبقات التبلور التاريخية والثقافية العديدة التي أضيفت لها. وعلى الرغم من ذلك، لم يكن للمقاربة الهيرمنيوطيقية لحقوق الإنسان ان تؤدي عملها إلا في حالة اعتماد مؤيديها المبدأ القائل بالوحدة الثقافية للجنس البشري بوصفهِ مبدأً اساسياً أو شرطاً مسبقاً. (يرى بانيكار ان هذهِ الوحدة تمتد عميقاً لتشمل كل من الأبعاد الروحية والنفسية). وعلى الرغم من المكانة التي حظيّت بها الأبعاد التجريبية للتساوق المعياري البين ثقافي، مازال البعض ينظر إلى المقاربة الهيرمنيوطيقية للثقافة وحقوق الإنسان بوصفها مقاربة فلسفية في الإساس، ونستطيع ان نضيف إلى ذلك، نقدية.

وهذا، على الأرجح، متوقع بما ان الهدف المتمثل هنا في فهم المقارابات المختلفة، على غرار التراث الهيرمنيوطيقي الثري الذي أُشتقت منهُ لا يتحقق إلا من طريق دراسة مجموعة من بُنى المعنى المختلفة - والمتضاربة عادةً. وليس من السهولة بمكان البرهنة تجريبياً على ان الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والقرآن الكريم، مثلاً، يتفقان فعلياً في بعض الجوانب. الأهم من ذلك معرفة كيف يمكن ان تؤدي معاني محددة، ضمن طيف واسع من المعاني المحتملة، التي تعكس حالة من التلاقي بين

الثقافي أو النصي، إلى فهم أعمق، وأكثر تأثيراً وإنسانيةً. وبالطبع، يُعدّ الرأي القائل ان مصدراً رئيساً للقيم الثقافية مثل القرآن الكريم (أو الإعلان العالمي لحقوق الإنسان موضوع هذا الكتاب)، يمثل مصدراً متعدد الأصوات في جوهرة، يُعدّ ادعاءً سياسياً بأمتياز؛ وعلى الرغم من ذلك، وطبقاً لوجهة النظر الابستمولوجية، لا يمكن للهيرمنيوطيقيا ان تمشي في الطريق الطويل الذي يمر عبر الأدغال الشائكة للتنوع الثقافي المفضي إلى الوصول إلى حقوق الإنسان من دون أخذ هذا الإدعاء بنظر الاعتبار.

وتنطلق مقاربة الحالة الدراسية للاجماع بين الثقافي لحقوق الإنسان من مجموعة الفرضيات الأساسية نفسها التي تدور حول الوحدة الثقافية المتأصلة (التي يُعبر عنها بدرجات متباينة من اليقين وصيغت في ظل المشاريع السياسية والأخلاقية الأوسع التي تحظى باعتراف البعض (وإنكار البعض الآخر لها). وتتلخص نقطة الأختلاف الرئيسة في الطريقة المعتمدة لتحديد طبيعة الاتفاق العابر للثقافات بشأن جوانب معينة من منظومة حقوق الإنسان الدولية. حرص عددٌ من الباحثين أمثال اليسون دوندز رنتلن على تسليط الضوء على الأساس الفلسفي لإطار دراسة الحالة هذهِ. وقد بيّنت رنتلن، وكانت محقة في ذلك، ان مسألة المشروعية عبر الثقافية لحقوق الإنسان هي مسألة تجريبية في الأساس. وعلى الرغم من عدم تأكد رنتلن مما سيتمخض عنهُ مشروع عابر للثقافات كهذا، ثمة من يؤكد الرأي القائل بإمكانية التأسيس لنوع معين من المشروعية العابرة للثقافات في ما يتصل بحقوق الإنسان. وبعد اتخاذهم من هذا التأكيد أو ربما الأفتراض نقطة انطلاق لهم، حرص الباحثون في حقل حقوق الإنسان ممن أيدوا مبدأ "الإجماع المتداخل" على تسليط الضوء على الطرائق التي يمكن بوساطتها إيجاد حالة من التوافق والانسجام بين أدوات حقوق الإنسان الرئيسة أمثال الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وعددٍ من التقاليد المعيارية المتضاربة ظاهرياً.

ويُعدّ عبدالله أحمد النعيم الذي نجح في تطوير عددٍ من الأفكار والمواقف المهمة في عددٍ من الدراسات القيمة التي يركز غالبيتها على العلاقة بين حقوق الإنسان والإسلام[12] من أفضل الباحثين الذين عملوا في مجال تطوير الافهومات

العابرة للثقافات لمنظومة حقوق الإنسان الدولية. وكما لاحظ ريتشارد فوك في دراستهِ (1992: 49)، إذا كانت المقاربة عبر الثقافية لحقوق الإنسان الدولية تتطلب "إعادة تفكير ثقافية، وإعادة تفسير وحوار داخلي"، فإن هذهِ المتطلبات كلها "قد تجسدت بأوضح صورها وأكثر إبداعاً" في دراسات النعيم.

طور النعيم مقاربة براغماتية واضحة للمشكلات - التي أختار ان يسميها المسائل والقضايا - التي تحيط بالثقافة وحقوق الإنسان، وهذهِ المقاربة تمتد على طول محاور أفقية وعامودية أسهمت في تشجيع الباحثين الآخرين على تبني منهجية" إعادة التفسير الثقافي والبناء" بوصفها وسيلة مناسبة "لتعزيز المشروعية العالمية لحقوق الإنسان"(1992: 3). ويُمثل البعد العامودي العملية التي تتغير بوساطتها الثقافات كنتيجة لما أسماه النعيم "الخطاب... الداخلي" الذي لا يسير في أتجاه واحدٍ. أما عملية إعادة البناء فتتبلور أساساً عبر نوع من النقد الثقافي الشامل الذي يتشعب صعوداً ونزولاً في مستويات المجتمع جميعاًبسبب "السجالات الفكرية والبحثية، والتمثيلات الفنية والأدبية لوجهات النظر البديلة... والفعل السياسي والاجتماعي الذي يعزز من مصداقية هذهِ الآراء" (1992: 4).

أما في المستوى الأفقي، فينبغي للباحثين والناشطين الساعين إلى تعزيز "مصداقية" حقوق الإنسان "ومشروعيتها" في إطار التراث الثقافي ان يشتركوا بفاعلية في الحوارات البين ثقافية بغية "إدخال بعض العناصر المتضمنة في برامج حقوق الإنسان في [الثقافات]"(4). وعلى شاكلة الخطاب الثقافي الداخلي، بالإمكان اجراء الحوار عبر الثقافي الخاص بحقوق الإنسان بفضل "التغيير والتبلور المتواصل الذي تشهده الثقافات "جزئياً" من طريق التفاعل والتلاقح فيما بينها"(4). وهذا يعني انفتاح الثقافات من الناحية البنائية واستعدادها لتقبل تلك الثقافات التي تحاول "التأثير في مسار التغيير والتبلور القادمين من الخارج"(4).

وهذا ليس دعاية ساذجة للامبريالية الأخلاقية والثقافية بالنظر إلى وجوب ان تكون "عملية [التأثير] فيما بين الثقافات متبادلة ومتحسسة لاحتياجات المصداقية والمشروعية الداخلية"(5). ولابد من الإشارة إلى ان الصعوبة الرئيسة هنا تكمن في ايجاد حالة من التوازن الدقيق في أفضل الظروف وأسوأها.

فمن جانب، يؤكد النعيم "لا ينبغي" لعملية إحداث التغيير الثقافي بغية تعزيز الوعي بحقوق الإنسان القادمة من الخارج ان تكون "صعبة". ومن جانب آخر، يصر النعيم على ضرورة ان لا يظهر الباحثين والناشطين الخارجين بمظهر من يحاول "فرض القيم الخارجية الداعمة لمعايير حقوق الإنسان التي يسعون إلى شرعنتها في إطار ثقافة [محددة]"(5). وعليهِ، وعلى الرغم من اصراره على ضرورة ان لا تؤدي حالات عدم التوازن في السلطة إلى التأثير في عملية صياغة ملامح التغيير الثقافي بالنيابة عن برنامج حقوق الإنسان، أقر النعيم، في الوقت نفسهِ بإمكانية تسلل مشكلة اللاتوازن أو عدم المساواة إلى قلب التبادلات عبر الثقافية.

وعلى شاكلة الباحثين الآخرين الذين يعملون طبقاً للمقاربة البين - ثقافية لحقوق الإنسان، أستند النعيم في وضع إطارهِ عبر الثقافي إلى التعريف التقليدي - أي الأنثروبولوجي - للثقافة (ينظر النعيم 2006، النعيم ودنغ 1990). وكما بيّن في مقالتهِ عن المعنى عبر الثقافي "للمعاملة أو العقاب القاسي، وغير الإنساني والمذل"، استعمل النعيم الثقافة بمعناها الواسع للإشارة إلى "القيم والممارسات؛ وأشكال السلوك التي تنتقل ضمن المجتمع، فضلاً عن الموجودات المادية التي ينتجها الرجال [والنساء]... وهذا المفهوم الواسع للثقافة يغطي وجهة النظر العالمية، والايديولوجيات والسلوكيات الادراكية/الحسية"(1992: 22-23)[13]. لاحظ المفارقات الكامنة هنا. فالباحثون في حقل حقوق الإنسان العابرة للثقافات ينظرون إلى حقيقة الثقافة بمعناها الانثروبولوجي المبكر بوصفها من المسلمات (بمعنى، أنظمة "المعتقدات والقيم والتقاليد والسلوكيات والنتاجات المشتركة" المميزة التي يتم تناقلها من جيلٍ إلى آخر. ثم يوظف هؤلاء الباحثون أنفسهم طيفاً واسعاً من التقنيات النظرية والمنهجية المختلفة بغية استعمال الانفتاحية الثقافية الموجودة أصلاً حيال بعض حقوق الإنسان في الأقل بوصفها وسيلة لفتح الباب أمام حقوق الإنسان بأطيافها كافة.

في الوقت نفسه، أنشغل علماء الأنثروبولوجي المعاصرون وغيرهم من المختصين في دراسة الثقافة وتصورها مفاهيمياً في اخبارنا عن الدور الذي اضطلع بهِ المشهد العالمي في حقبة الحرب الباردة في جعل المعنى التقليدي للثقافة - المعنى

الذي طورهُ علماء الأنثروبولوجي أنفسهم وحرصوا على التعريف بهِ في المستوى الشعبي - اشكالياً في أفضل حالاتهِ وبلا معنى في أسوأها. والسؤال الذي يملي نفسهُ هو "كيف يتسنى للباحثين تحقيق النجاح في توجيه مسار التقاليد الثقافية صوب حقوق الإنسان إذا كانت الشكوك تحيط بوجود الثقافة نفسها؟ وإذا كان العالم حالياً يتسم بالتحركات العابرة للقوميات للشعوب والمعلومات (ويشمل ذلك ما يُعرف بـ"الثقافة")، كيف يمكن اجراء هذا الحوار عبر الثقافي الذي يتحدثون عنهُ بشأن حقوق الإنسان أو أي موضوع آخر؟ في المبحث التالي، سنناقش عدداً من الطرائق الاخرى التي ناقش الباحثون في حقل حقوق الإنسان مشكلات الثقافة بالاستناد إليها.

جُحر الأرنب:

في مقدمة كتابها المحرر الموسوم (العولمة وحقوق الإنسان)(2002)، رسمت عالمة السياسة اليسون بريسك صورة لما يبدو عليهِ العالم حالياً، أنه، طبقاً لها، ذلك النوع من الأماكن الذي حول معاني الثقافات- والتقاليد والأعراف التي أسهمت في السابق في تشكيلها- وغيّرها على نحوٍ أصبح من العسير معهُ التعرف عليها. فالعالم المعاصر حالياً محكوم بـ"الهجرات والتحركات العابرة للقوميات للشعوب، والمنتجات، والاستثمارات، والمعلومات، والأفكار، والسلطة (وهذا ليس بالأمر الجديدة ولكنهُ يحدث بوتيرة أسرع وأكثر قوة)"(2002: 1). وهذا الوصف يقف على الضد من مفهوم الثقافة الذي وظفهُ الباحثون في حقل حقوق الإنسان العابرة للثقافات: فعوضاً عن أنظمة القيم والمعارف والمؤسسات والسلوك المميزة والواضحة، يشهد عالمنا المعاصر تحركات عبر قومية متواصلة للبشر والمعلومات والأفكار. الأنظمة جامدة وقابلة للتحديد ومقيدة ومتجذرة في المكان؛ في حين تتميز التحركات العابرة للقوميات بكونها دينامية وغير مقيدة ولا يمكن تحديد مكانها في أي نقطة زمنية وعبر محلية. والثقافة بوصفها نظاماً، طبقاً للتعريف، هي وسيلة محافظة في جوهرها لوضع تصوراتنا الخاصة بالعلاقات البشرية. في مقابل ذلك، تشير التحركات العابرة للقوميات المتواصلة والأثيرية في طبيعتها التي

يتحدث عنها الباحثون في العولمة أمثال بريسك إلى مستقبل من التغيرات الدائمة والإمكانات البشرية غير المحدودة.

وفي حال قرأت هذهِ المثالية الواضحة في إطار الحماس للعولمة بوصفها أنموذجاً جديداً لفهم السيرورات المعاصرة، وبضمنها حقوق الإنسان، ربما سنتمكن من فهم السبب الذي أضحت فيهِ العولمة وموت الثقافة استعارات شائعة. حاولت بريسك توضيح ما تعنيه العولمة لحقوق الإنسان من خلال وصف النظام العالمي الجديد في سلسلة من الصفات. فهذا النظام، طبقاً لها، "أكثر ترابطاً، وانفتاحاً، ومُعدلاً وراثياً ومتأثراً بوسائل الاتصالات"(2006: 6). ولكن ماذا عن طبيعة الثقافة في هذا النظام الذي "تجاوز الحقب السابقة في "اتساعهِ، ونطاقهِ وشدتهِ" والذي تزامن وجوده مع جملة من التغيرات المتسارعة الواقعة في كل مكان؟ لم تجب بريسك عن هذا السؤال على الرغم من تأكيدها "الطابع الايجابي للعولمة في ما يتصل بحقوق الإنسان ولاسيما عندما تُسهل عملية تبادل المعلومات وتشكيل الهويات الجديدة، في مقابل الطابع السلبي عندما تسهم في إعادة ترسيخ الحدود"(8). وإذا كانت بريسك تقصد بـ"الهويات الجديدة" عملية تبني القيم الليبرالية المنفتحة على حساب كافة البدائل غير الليبرالية، وإذا كان المقصود بـ"الحدود" في حديثها هو نطاق المعلمات الحدودية أمثال اللغة واللباس والدين، إلى آخرهِ - التي تخدم غرض تمييز جماعة من البشر عن الجماعات الاخرى، إذن، يمكننا ان نفهم السبب الذي جعل بريسك تحجم عن إدراج الثقافة في وصفها لحاضرنا المعولم.

وثمة مسألة اخرى جديرة بالانتباه في العلاقة بين التغيير الاجتماعي المعاصر والثقافة وحقوق الإنسان تحدث عنها كل من كاوان وديمبور وولسن في دراساتهم المنشورة في المجلد المعنون (الثقافة والحقوق) (2001)الذي يتناول التطورات التي شهدتها الأبحاث النوعية فيما يتصل بالجوانب المختلفة من أنظمة حقوق الإنسان الدولية والعابرة للقوميات التي أنتعشت في العشر سنوات الممتدة من 1989 إلى 1999. حاولت هذهِ الدراسات مساءلة معاني الثقافة المتجددة واستكشافها في حالات دراسية سلطت الضوء على الظروف التي احاطت بممارسات حقوق

الإنسان والتناقضات الكامنة فيها من اليونان (كاوان) إلى بوتسوانا (غرفثز)، ومن تايلند (مونتغمري) إلى النيبال (غلنر). في المجلد نفسهِ، أكد المحررون ضرورة دراسة "الثقافة" و"الحقوق" وفهمهما منطقياً.

وإذا كانت المعاني المقترنة بكل من هاتين المفردتين مشتقة من سياقات محددة وفي الوقت نفسهِ من أنظمة سياسية واقتصادية وايديولوجية أوسع تترسخ في داخلها، بالضرورة، السياقات المحلية، إذن ليس ثمة إمكانية للتوصل إلى فهم راسخ ونهائي أو معياري لهما. وفضلاً عن ذلك، أبدى المحررون اهتماماً كبيراً بما وصفوه بـ"انتشار 'الثقافة' بوصفها موضوعاً بلاغياً" ضمن الحركات السياسية والقانونية المعاصرة التي ينشط في أوساط اعضائها الحديث عن خطاب حقوق الإنسان (الذي يُنظر لهُ بوصفهِ "موضوعاً بلاغياً").

ويؤشر هذا الأسلوب الذي أُتبع في تصور العلاقة بين الثقافة وحقوق الإنسان مفاهيمياً جانباً مهماً لأغراض دراستي الحالية هو ضرورة ان يظهر الأنثروبولوجيون والمختصون الآخرون الذين يرغبون بفهم هذهِ العلاقة بمظهر الفواعل الاجتماعيين العاديين الذين تؤلف ممارساتهم اليومية ما يُعرف بـ 'الثقافة' والذين يُرجح ان يكون خطاب حقوق الإنسان (أو لا يكون) مفيداً ومجدياً، ومهماً ومغيراً للحياة. ولكن هل يمكننا حقاً ان نقول، في معرض تناولنا لممارسات حقوق الإنسان، ان الثقافة لا تمثل شيئاً خلا "الموضوع البلاغي"؟ أليس من المحتمل ان يؤدي هذا النوع من التصور المفاهيمي للثقافة إلى ممارسة نوع من أنواع العنف ضد ما يمكن وصفهِ بـ الثقافة - في - العالم، التي تشمل كافة تلك الأساليب المتناقضة التي يتبعها البشر في الحديث عنها وفي محاولاتهم تأكيدها في كافة إيحاءاتها ومضامينهاوأبعادها التقليدية؟

في كتابها الذي تناولت فيهِ تنظيم العنف الجندري ضمن نظام حقوق الإنسان الدولي، تحدثت سالي ميري (2006أ) عن التأثير الذي تمارسهُ سرديات الثقافة التقليدية في خلق خطاب حقوق الإنسان في أشد المواقع العابرة للقوميات وضوحاً، ففي سبيل المثال لا الحصر، برز في اثناء المداولات الخاصة بإتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد النساء (CEDAW)، جدل واسع بشأن مدى

ملائمة بنود الاتفاقية وتطابقها مع "البولوبولو"، وهي نوع من أنواع المصالحة تجري في قرى فيجي لحسم النزاعات بين الأفراد والجماعات وبضمنها تلك الخاصة بالاغتصاب وغيرها من أشكال العنف الجنسي.

وكما هو متوقع، تميز كل من التقرير الذي قدمته حكومة فيجي- الذي أُعد ضمن أطار مؤسساتي يفرض أنواعاً معينة من الاستجابات ويكبح اخرى - فضلاً عن مناقشات الأطراف الاخرى لهذا النوع من التسويات-أي البولوبولو- بشدة انتقادهِ لإستخدام هذا النوع من المصالحة في حالات الاغتصاب وغيرها من الانتهاكات الفاضحة لقانون حقوق الإنسان الدولي. وفي السياق نفسهِ، تحدثت ميري عن الأختلاف في وجهات النظر بين أعضاء الوفد الفيجي أنفسهم بشأن الطريقة التي قُدمت بها الثقافة الفيجية في هذهِ المناقشات. وهكذا يتبين لنا أنهُ حتى ضمن جماعة من النخب الملتزمة بمناقشة عملية تفعيل حقوق الإنسان الدولية بعامة وتطبيقها في حالات العنف الجندري بخاصة، ما زالت الشكوك تراود البعض من احتمال تجاهل القانون الدولي أو ربما أساءتهِ فهم بعض جوانب الثقافة الفيجية. وقد اشتكت إحدى المسؤولات الفيجيات لميري بعد انتهاء المناقشات من عدم حصولها على الوقت الكافي لتوضيح "الموقع المحوري الذي تشغلهُ البولوبولو في حياة الفيجيين"(2006أ: 116).

في المبحث التالي والأخير، سأحاول جمع الخيوط النقاشية في هذا الفصل لغرض الإجابة عن الاسئلة التالية: "ما السبب الذي يجعل الثقافة تستمر في لعب هذهِ الأدوار الإشكالية المتعددة فيما يتصل بحقوق الإنسان؟ وما الجوانب الاستثنائية في أهميتها في هذهِ السجالات؟ وفي حال بذلنا ما بوسعنا في سبيل الخروج من جحر الثقافة، المكان الذي لا يبدو شيء كما هو عليهِ، ما المشكلات التي يمكن الحديث عنها في حقل نظرية حقوق الإنسان وممارساتها؟

الاستسلام للمثالية:

في تموز 2006، أوردت جريدة النيويورك تايمز تقريراً حول اللقاء الذي استمر يوماً واحداً بين الرئيس الأمريكي ورئيس وزراء صربيا ونظرائهم في الأقليم

الالباني المنفصل كوسوفو الخاضع لمراقبة قوات الأمم المتحدة منذ انتهاء الحملة العسكرية التي شنتها قوات الناتو في 1999. وهذا اللقاء الذي شارك فيهِ مسؤولون رفيعو المستوى من الجانبين عُقِدَ بعد ستة أشهر من المفاوضات المتعثرة بين مسؤولين من كلا الجانبين للتباحث بشأن تحديد وضع كوسوفو. وأشرف على الحدث الذي دام يوماً واحداً أحد ألمع النجوم ضمن نظام حقوق الإنسان التابع للأمم المتحدة، وهو مارتي اهيتساري، الرئيس السابق لفنلندا الذي نال جائزة نوبل للسلام عام 2008 تكريماً لجهودهِ بالنيابة عن حقوق الإنسان ودوره في تعزيز فرص السلام في مراحل ما بعد الصراعات في كل من ناميبيا واندونيسيا وكوسوفو.

وفيما عدا موافقة قادة الطرفين المتنازعين على الاجتماع والتباحث، أخفق الاجتماع الذي عُقد في فيينا اخفاقاً ذريعاً بالمقاييس كافة، إذ قال فاتمير سجوي، أحد المسؤولين الالبانيين الكوسوفيين ان "رغبة الالبانيين الاثنيين في كوسوفو مستقلة تمثل بداية موقفهم ونهايتهِ" (نيويورك تايمز، تموز 25، 2006). خلافاً لهذا المسؤول، ذكر رئيس الوزراء الصربي، فوجسيلاف كوستينيكا التالي "ليس ثمة امكانية للعثور على سابقة واحدة فحسب في التاريخ الاوروبي يمكن الاستعانة بها لحرمان صربيا من 15% من أراضيها".

وكما هو الحال في هكذا مناسبات، عزا المسؤولون إخفاق المحادثات إلى المواقف السياسية المتشددة التي أتخذت في أعقاب سنوات طويلة من حملات التطهير العرقي والتدخل العسكري الدولي، ولجوء الالبانيين إلى ممارسة العنف الانتقامي ضد الأقلية الصربية في كوسوفو بعد عام 1999. وعلى شاكلة الأسباب التي قدمت لتفسير فشل المحادثات، كانت التعليقات التي أدلى بها السياسيون والمفكرون الغربيون في الأيام التي أعقبت اجتماع تموز متوقعة وعادية، إذ تحدث الجميع عن محاولة الطرفين الرئيسين المشتركين في المحادثات الحصول على أكبر قدر ممكن من المكاسب السياسية والاقتصادية ضمن ما وصف آنذاك بلعبة شطرنج أقليمية معقدة - لعبة وضِعت فيها الحسابات الاستراتيجية - وحُددت المواقف الرسمية - على وفق القواعد التي حددها السياسة الواقعية.

وهذا هو السبب الذي جعل الأمم المتحدة تبدأ المفاوضات في المقــام الأول: فإذا كانت مواقف الطرفين كليهما تمثل نتيجة مجردة للتقــديرات الاســتراتيجية الخاصة بالمكاسب (والخسائر) المحتملة، يُرجح ان تتغير هذهِ المواقف حالمــا تــتغير التقديرات، وهي عملية يمكن للأطراف الدولية الفاعلة أمثال الأمم المتحدة (ومــا تسمى بمجموعة الاتصال المؤلفة من الدول المسؤولة عن إدارة الصراع الصربـــي - الكوسوفي) ان تؤثر فيها. وثمة من يعتقد بإمكانية تغــيير مصــالح الأطــراف "المشاركة في الصراع" وبالتالي طبيعة الصراع نفسهِ عبر جملة من الآليات والوسائل التي أعتمدت وتطورت عبر القرون من مثل الوساطة، والحوار، والتوفيــق بــين وجهات النظر وغيرها من أدوات الدبلوماسية.

وعلى وفق ما أوردته التايمز، الجريدة الأكثر انتشاراً التي لطالما عُدّت ممــثلاً للواقعية السياسية: "يبدو ان هناك أمراً آخر يتجاوز نطاق الحسابات السياسية أدى إلى اخفاق الجانبين الصربــي والكوسوفي في التوصل إلى صيغة اتفاق ما تكــون ملائمة لقواعد الدبلوماسية الدولية المعمول بها. وطبقاً للجريدة، "كان الأختلاف في وجهات النظر كبيراً"، وكان الجانبان كلاهما "متمترسين" خلــف "مواقفهمــا المتشددة" التي لم تقبل حتى "بالحد الأدنى من التوافق والاتفاق". وبكلمات اخرى، يتمثل الاطار التقليدي لفهم صراع من هذا النوع في البدء بمناقشة "الطبقة الأفقية الرقيقة" من المصالح السياسية، طبقة يمكن تحويلها، في الأقل نظرياً، مــن طريــق تطبيق الآليات العقلانية للدبلوماسية الدولية. ويلاحظ ان أي شيء آخــر أعمــق (وأقل عقلانية)، مثل الاختلافات الثقافية بين الجــانبين، ســينعكس حتمــاً في فرضيات العلاقات الدولية ودهاليزها.

ولكن ماذا لو سارت العلاقة الفعلية بين الطبقتين العامودية والأفقية في الاتجاه المعاكس؟ ماذا لو عملت الأطراف المعنية في تمثيل الحسابات السياسية التي تتمتــع بأهمية كبيرة لدى الدبلوماسيين وصنّاع السياسة الدوليين بوساطة الثقافة؟ وحتى لو جُمعت "الجماعات الأثنية" (وهي وسيلة محايدة نسبياً اخرى لوصف الثقافات) في يوغسلافيا السابقة تحت راية الشيوعية ووعد الثورة البروليتارية العالمية، لن يغــير ذلك من حقيقة ميل الصرب والالبان إلى النظر إلى أنفسهم، من وقــتٍ لآخــر،

بوصفهم أفراداً ينتمون إلى ثقافات محددة تتميز باحتوائها على كافـة المعلّمـات والخصائص التي يتحدث عنها علماء الانثروبولوجي وغيرهم أمثال اللغة (الصربية - الكرواتية/الصربية، الالبانية)، والدين (الارثوذكسـية الصـربية، الإسـلام)، ووجهات النظر المختلفة للتاريخ (الذي يشمل الصراع الأخـير)، ومـا يسـميه الانثروبولوجيون بـ"الأساطير الأصلية" وغيرها من الخصائص. ولا يرغب أحـد، في واقع الأمر، في الحديث عن الثقافة أو الاختلاف الثقافي في حقبة العولمة وما بعد الحرب الباردة التي يفترض دخول الثقافة فيها في حالة سبات لها ما يبررها. وطبقاً لما توحي بهِ الأزمة الالبانية الصربية - الكوسوفية، يرجح ان تكون التقارير الـتي تتحدث عن موت الثقافة متعجلة في أحكامها.

ان عالماً بلا ثقافات هو عالم بلا صراعات، أو في الأقل صراعات من ذلـك النوع الذي تمتد جذورهِ في التوترات القائمة بين الرؤى الثقافية المختلفة. وفي حال تحولت الثقافة من اسم إلى فعل (الثقافة بوصفها سيرورة)، يمكن عندئذ تخيل هـذا العالم الأكثر سلاماً وهدوئاً. وعموماً، تتميز السيرورات بكونها دينامية ومنفتحـة ونتاجاً لعمليات تفاوض مستمرة وخاضعة للسجال والمناقشة. ولو أفترضنا تبلـور الثقافات - بوصفها أنظمة إلى سيرورات اجتماعية، إذن لن يستغرق الأمر طويلاً قبل ان يمتلىء المشهد العالمي بسيرورات اجتماعية متداخلة وحـدود متأرجحـة باستمرار. ولكن من هو الطرف الذي أعلن عن تحول - وبالتالي الموت المحتوم - "لأنظمة القيم والأفكار والسلوكيات "تلك التي لطالما انطوت علـى اشـكاليات مفاهيمية وسياسية معقدة؟" بالطبع ليس الزعماء الصرب أو الالبان الكوسـوفيين المجتمعين في فيينا الذين ينبغي لهم العودة إلى دوائرهم الانتخابية الجماهيرية ليبرهنوا لهم ان ما قاموا بهِ يخدم مصالح 'الشعب الصربي' أو 'الأمة الالبانيـة' وتوجهاتهـا. وبالطبع، ليس المسؤول عن ذلك الممثل عن الحكومة الفيجية في المداولات الملتزم، على ما يبدو، بحقوق الإنسان الدولية، والذي لم يبدِ رغبة في التخلي عن فكـرة الثقافة الفيجية. وهكذا، لم تحسم مسألة التوتر الناتج بين الاملاءات عبر الثقافيـة لحقوق الإنسان وواقع "التقاليد" الفيجية الحاضر دواماً، كما قالت بذلك مـيري بأسلوبها المؤثر. ما الذي يحدث هنا إذن؟ وما طبيعة الشيء الذي نتحدث عنهُ؟

أعتقد أنهُ ليس من قبيل المصادفة قيام عـــدد مـــن البـــاحثين (وبضـــمنهم الأنثروبولوجيين أنفسهم) فضلاً عن المسؤولين الـــدوليين، والناشـــطين العـــابرين للثقافات وغيرهم من النخب المنفتحة على العالم الذين لا تنطوي فكرة الثقافة على جاذبية شخصية بالنسبة لهم بالترويج لفكرة موت الثقافة بمعناها الأنثروبولـــوجي التقليدي. فعندما استهل دزديريوس ارازموس(1466-1536) من مدينة روتـــردام الهولندية سلسلة زيارتهِ إلى ثوماس مور(1477-1535) في لندن في آواخر القـــرن الخامس عشر، كانت اللاتينية هي اللغة التي تحادثا بها، غير ان وجهـــات نظرهمـــا العالمية ورؤيتهما للأشياء كانت مماثلة في جوهرها لوجهات نظر أغلبية البـــاحثين والمختصين المعاصرين الذين تتجاوز منظومة معانيهم (وهذا ما نسميه بحكم القيمة) حدود المكان والثقافة والأمة الضيقة. وطبقاً للروايات، قضى مور وارازموس وقتاً ممتعاً وتوثقت علاقة الصداقة والتعاون بينهما. في أول زيارة لارازمـــوس، عمـــل الاثنان معاً في تقديم ترجمة لاتينية لأعمال لوسيان، طُبعت ونُشرت في باريس. وفي زيارة اخرى طويلة، أكمل ارازموس مؤلفهِ ذائع الصيت (في مدح الحماقة) الـــذي يُعدّ عنوانهُ باللغة اللاتينية (Encomium Moriae) توريةً على اسم صديقهِ (أهدى ارازموس الكتاب رسمياً إلى مور).

هذهِ المسائل كلها التي تطرقت لها - بتنويعات معينة - هي مسائل مألوفـــة لأي باحث في عام 2009. فهل يمكن لأي منا ان يشك في حقيقة أنهُ على الـــرغم من قضاء مور أغلبية سنيّ حياتهِ في لندن (وِلدَ في ستريت ملك في 1478)، تمكـــن من أقامة علاقة طويلة الأمد مع شخص مثل ارازموس، علاقة أقوى بكـــثير مـــن علاقتهِ بمواطنهِ الانكليزي القصاب الذي لا تمثل اللاتينية بالنسبة له سوى مفردات غير مفهومة والطموحات الإنسانية عبر الثقافية اشياءً غير مجدية وبـــلا معـــنى؟ في مقابل ذلك، هل تعني هذهِ الطموحات ثقافة القصاب الانكليزية كانت أقل واقعية أو وضوحاً أو أهمية؟ يُرجح شعور ارازموس ومور بالاستياء من هذهِ الثقافة (هذا أن فكرا فيها في الأصل) وقضائهم الوقت في محاولة تخيل عالم لا مكان فيهِ لهـــذهِ الثقافة الانكليزية الضيقة الأفق، غير ان كل ذلك لم يسهم في تغيير مفردات الثقافة الانكليزية التي كانت (وما زالت) تتميز بتنوعها وطابعها المعقد.

ويرى الباحثون والناشطون والمسؤولون الدوليون المعنيون بحقوق الإنسان ان الأمر أكثر تعقيداً مما يظنون بالنظر إلى تمثيل حقوق الإنسان الدولية محاولة لتأسيس معايير حقيقية للمستقبل الكوزمبيتالي (المنفتح والمتعدد) الذي لم يكن بمقدور الإنسانيين في القرن الخامس عشر أمثال ارازموس ومور سوى الحلم بالعيش فيهِ. وهنا تحديداً، تغدو الرغبة بوجود الثقافة (مصدر القيم التي قد (وقد لا) تتوافق مع حقوق الإنسان) أكثر ضعفاً وغموضاً. ولهذا، لم يكن بمستغرب، كما لاحظنا، اعلان بعض الباحثين في حقوق الإنسان خبر موت الثقافة بأحدى هاتين الطريقتين: أما من خلال الإدعاء ان قوى العولمة قد نجحت في تحويل الثقافات إلى محض مواقع تجري فيها التحركات العابرة للقوميات وأما من خلال محاولة الإجابة عن السؤال التالي هل كان ثمة ثقافات في الأصل؟ بدلاً من السيرورات الاجتماعية المترابطة والمتداخلة فيما بينها- سيرورات اجتماعية تعني، وفقاً لأحد وجهات النظر، ان الصربيين الارثودكس الناطقين بالصربية - الكرواتية لديهم من الأمور المشتركة مع الالبان الكوسوفيين المسلمين الناطقين بالجيغية (Gheg) أكثر مما يعتقدون، وأنهم في نهاية المطاف، لا يمثلون سوى أحد التنويعات على الجماعة البشرية نفسها.

في الحالتين كلتيهما، يوفر موت الثقافة وسيلة للاستسلام المثالية التي سيتم تنظيمها بوساطة نسخة محددة من حقوق الإنسان. ولذا، ليس من قبيل المصادفة استلهامي وحديثي عن توماس مور بالطريقة التي تحدثت بها بما أنه أول مفكر تحدث عن فكرة المثالية، تلك الجزيرة الخلابة التي لا يمكن، بالاستناد إلى تعريفها نفسهِ، ان توجد بما أنها تخدم غرضاً مختلفاً هو صياغة الطموحات الإنسانية على الرغم - لا بسبب - مما يعرفهُ الناس عن العالم من حولهم. ولكن هل يكفي النجاح في إخراج حقوق الإنسان العالمية إلى الوجود في حين لا توجد هذهِ الحقوق في الكثير من الحالات، أما بسبب تناقضها مع القيم المتضمنة في تراث ثقافي ما وأما لأن المؤسسات الدولية والعابرة للثقافات مازالت تفتقر القوة اللازمة لصياغة العالم بطريقة تجعل مشكلة الاختلاف الثقافي تبدو غير مهمة؟

وبكلمات اخرى، هل يمكن لحقوق الإنسان العالمية الدخول من الباب

الخلفي، الباب الذي أسهمت في بنائهِ النقاشات والأفكار المبتكرة لأفراد النخب الكوزمبيتالية المنفتحة التي لا يمكنها سوى النظر إلى فكرة الثقافة - وحقيقة [وجودها] المستمرة بنوعٍ من العداء المربك حتى في حالة تعاملهم مع هذه الفكرة بوصفها طبقاً مفاهيمياً غريباً - موضوعاً في منتصف الطريق؟ وبصرف النظر عن الآلية التي سنعتمدها للإجابة عن هذهِ الاسئلة، ما زالت حقيقة الثقافة العنيدة ماثلة، حتى لو بدا العالم الذي تعيش فيهِ الجماعات البشرية في الشتات، والنخب وأفراد الطبقة البرجوازية الذين يسافرون كثيراً (سواء من الغرب أو غيرهِ من الأماكن)، ويتواجدون بانتظام على الطرق المعلوماتية السريعة، وغيرهم، مكاناً أصغر وأقل انقساماً. وفي الختام، أود تنبيه الباحثين في حقل حقوق الإنسان إلى ضرورة عدم الاستغراق في مناقشة شؤون هذهِ الجماعات الصغيرة نسبياً من سكان العالم. بل ان المشكلات التي تشكلها الثقافة لنظرية حقوق الإنسان وممارساها لن تحل تماماً ما لم يحاول اولئك الذين اختاروا الاستسلام للمثالية التصالح مع غيرهم.

هوامش الفصل الرابع

1. في اليوم الذي أكلمت فيهِ كتابة هذا المقطع (الثالث عشر من تموز، 2006)، صوت مجلس الشيوخ الامريكي بعد سجال طويل على استمرار العمل بقانون حق التصويت الصادر عام 1965 والذي يُعدّ أحد أهم رموز هذهِ الحقبة في تاريخ الدستور الأمريكي. وأعتقد ان حقيقة احتدام السجال في 2006 حول استمرار العمل بهذهِ القوانين الأكثر قداسة التي يعود تاريخها إلى حقبة الحقوق الدستورية (التي تحتل المرتبة الثانية بعد قانون الحقوق المدنية الذي صدر قبلها بعامٍ) تدحض الفكرة الشائعة القائلة ان مسيرة التقدم هي مسيرة أحادية الاتجاه ومحتومة.
2. يتسم تأثير هيغل في تطوير فكرة 'الثقافة' عبر ما يُعرف 'بروح الشعب' بطبيعتهِ المعقدة. إذ لا تمثل هذهِ الروح، بالنسبة لهيغل، سوى تمظهراً محدداً للروح العالمية التي تمثل بدورها مبدأً فاعلاً يعمل في توحيد افراد الجنس البشري عبر التاريخ والثقافات. وكما سنلاحظ، فان الفرادة التاريخية (التي تدين بالفضل في تبلورها إلى هيردر أكثر منهُ هيغل) - لا التعبير المحدد عن وحدة جوهرية ملازمة - هي التي تُعرف مفردة 'الثقافة' الالمانية مثلما تم تبنيها وتطبيقها في السياقات الاخرى.
3. للاستزادة حول التاريخ الفكري لعلم الأنثروبولوجي، تنظر المجلدات التي نُشرت ضمن سلسلة تاريخ علم الأنثروبولوجي التي حرّرها جورج ستوكنغ. ولمعرفة المزيد حول تأثير التراث الفكري الالماني في علم الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكي، ينظر روح الشعب بوصفها منهجاً وأخلاقاً: مقالات في علم الاثنوغرافيا البواسي والتراث الأنثروبولوجي الالماني (ستوكنغ 1996).
4. للاطلاع على المزيد بشأن أحدث التحليلات الأنثروبولوجية للثقافة ضمن ممارسة حقوق الإنسان العابرة للقوميات، تنظر المقدمة لكتاب ميري 2006أ، ص 10-19.
5. هناك العديد من المصادر التي تتناول بالشرح والتفصيل تأثيرات التيارات الفلسفية والايديولوجية في تاريخ القرن العشرين منها دراسة ارك هوبزبوم -

التي توزعت على مجلدات عدة – عن ما يُسمى القرن التاسع عشر الطويل الذي يمتد من الثورة الفرنسية إلى اندلاع الحرب العالمية الأولى (1962، 1975، 1987). وينبغي ملاحظة التأثير الكبير الذي مارسهُ التزام هوبزبوم السياسي بالماركسية في مقاربتهِ المتشككة عموماً بالثقافة – التي يمكن الإطلاع عليها بتفصيل أكبر في مقدمتهِ لكتاب هوبزبوم ورانجر (1983) فضلاً عن أحد فصول الكتاب. ينظر كذلك دراسة بيندكت اندرسن عن تطور أو تبلور المتخيلات الجماعية – على الرغم من كونها ليست ثقافية حصرياً – في القرن التاسع عشر (1983).

6. قالت رئيسة اللجنة، اليانور روزفلت عن هذهِ الفقرة أنها تمثل "توافقاً بين وجهات نظر حكومات معينة كانت حريصة على المبدأ القائل بوجوب ان تمنح الدولة وتعترف بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية للفرد في مقابل رأي حكومات اخرى أمثال الولايات المتحدة التي تؤكد على ضرورة عدم تحديد التزامات الدولة (مقتبس في مورسنك 1999: 230).

7. أود التأكيد على أهمية الميثاق لتمييزهِ عن ميثاق هيغ لحماية الملكية الثقافية في حالات الصراع المسلح (1904) مثلاً، الذي تبنى تعريفاً أكثر تحديداً للثقافة، هو أنها تتمثل أساساً في النصب التذكارية وغيرها من الكنوز الثقافية التي قد تُدمر في أثناء الحرب.

8. لطالما رويت قصة الميثاق وعبرّ الناشطون في مجال حقوق الإنسان عن استيائهم لما رافقها من أحداث. فعلى الرغم من إكمال لجنة حقوق الإنسان مسودة الميثاق (والمعاهدة المرافقة لها، أي اتفاقية الحقوق المدنية والسياسية الدولية) في 1954، لم تقدمها "الجمعية العامة" للأمم المتحدة للتوقيع والمصادقة عليها وإدخالها حيز التنفيذ حتى العام 1966. وأستغرق الأمر عشر سنوات اخرى كي تطبق بنودها بعد حصول السكرتارية العامة للأمم المتحدة على الحد الأدنى من الأصوات المطلوبة، وهو (35). وبحلول ايلول من العام 2008، بلغ عدد الدول الذي لم تقر التعديلات في الميثاق ستة من اصل 159، ومن بين هذهِ الدول الولايات المتحدة نفسها التي لم توقع على

الميثاق حتى بعد دخولهِ حيز التطبيق العملي في 1976، وبالتالي صُنفت ضمن قائمة الممانعين الصغيرة والمتنوعة في آن معاً والتي تشمل بيليز، وساوتوم وبرنسيب، وافريقيا الجنوبية.

9. لمزيد من المعلومات حول استعمالات اليونسكو للثقافة في مقابل إساءة استعمالها، ينظر أركسن 2001.

10. لم يهتم راولز بالعلاقة بين نظرية العدالة التي وضعها وحقوق الإنسان الدولية (1999) حتى مرحلة متأخرة من مسيرته المهنية. ومما يؤسف لهُ ان هذا الاهتمام كان شكلياً ومختزلاً.

11. للمزيد ينظر كذلك كتاب (علم الأنثروبولوجيا القضائية الباريسي) الذي أصدرتهُ جامعة السوربون، ولاسيما ما يتعلق منهُ بالحوار بين الثقافي، وحقوق الإنسان والقانون في أعمال كريستوفر ابرهارد (2001أ، 2001ب، 2003).

12. أود في هذا الموقع الإشارة إلى حقيقة ان الاستاذ نعيم كان زميلاً لي ومشرفاً في اثناء السنتين التي قضيتهما بوصفي أحد اعضاء الهيئة التدريسية في قسم الأنثروبولوجي في جامعة اموري (2001-2003)، حيث شغل مقعد تشارلس هوارد كاندلر لتدريس القانون منذ العام 1999.

13. يقتبس النعيم هنا من دراسة بعنوان "موقع العلاقات البين - ثقافية في العلاقات الدولية" التي كتبها بريسويرك ونشرها في دورية الشؤون العالمية السنوية (1978)، وتعود أهمية تعريف الثقافة هنا إلى أسباب عدة منها الطريقة التي وظف فيها التعريف مفهوم "وجهة النظر العالمية" (Weltanschawng). فعلى غرار قريبتها المفاهيمية "الثقافة" بالصيغة الالمانية، تبلورت "وجهة النظر العالمية" في أحضان الحركة الرومانسية الالمانية بوصفها وسيلة لتسليط الضوء على السيرورات الذاتوية التي تتبلور بوساطتها معارف العالم من الأعماق الخفية للروح الإنسانية التي يعدّها الرومانسيون أهم من العقل والقصدية. حاول دلتي مثلاً توضيح المقصود بوجهة النظر هذهِ بعد مدة طويلة من قيام هيغل وآخرين بتأسيس معناها. وطبقاً لهُ: "لا تمثل

وجهات النظر العالمية نتاجات للتأمل ولا ثمرة للرغبة في المعرفة فحسب. ويُعدّ التصور الإدراكي للواقع أحد العوامل المهمة في تشكيل هذهِ الوجهات، غير أنهُ يبقى محض عامل واحد لا غير. وتنشأ وجهات النظر هذهِ من سيرورة الحياة، من خبراتنا الحياتية، ومن بنية كياننا النفسي الشامل، ان ارتقاء الحياة إلى الوعي، ومعرفة الواقع، وتقبل الحياة وتثمنيها، وفي انجازات الإرادة ونجاحاتها - هو تحديداً ذلك العمل الدائب والشاق الذي واصل الجنس البشري تنفيذه في مسعاه لبلورة وجهة نظرهِ الخاصة"(1911).

الفصل الخامس

حقوق الإنسان بمحاذاة كرمة العنب

اثنوغرافيا المعايير العابرة للقوميات

تناولت في الفصل الرابع الطرائق المتنوعة التي اعتمدها الباحثون والناشطون والمسؤولون الحكوميون في محاولاتهم فهم حقوق الإنسان. وفضلاً عن ذلك، حاولت تسليط الضوء على بعض الأسباب التي تجعل الثقافة شوكة في خاصرة حقوق الإنسان يعترف البعض بها في حين يرفض آخرون الحديث عنها. وبرغم ذلك، ثمة معنى من معاني الثقافة يتصل بحقوق الإنسان لم أناقشهُ في الفصل الرابع، وهذا أمر مثير للأهتمام في ضوء عناية الأنثروبولوجيين العاملين في حقل حقوق الإنسان بهِ وتصديهم لدراستهِ ومحاولة فهمهِ.

وتزامناً مع البروز المتأخر نسبياً للنيوليبرالية (الليبرالية المحدثة) في اجزاء مختلفة من العالم النامي - في اواسط ثمانينيات القرن العشرين إلى آواخرهِ في اجزاء من أمريكا اللاتينية - شرع الباحثون في ملاحظة اجتماعٍ عددٍ من الشبكات الفاعلة في مجال حقوق الإنسان التي أسهمت في ربط عددٍ من المجتمعات المحلية المختلفة فيما بينها والواقعة خارج إطار الدول القومية ونظام حقوق الإنسان الدولي الذي تأسس في مرحلة ما بعد الحرب. وقد أضطلعت منظمات المجتمع المدني العابرة للقوميات التي تعمل عادةً بالتعاون مع نظيراتها في بلدان العالم كافة فضلاً عن التعاون الأسمي، في الأقل الذي يقدمه الممثلون عن الوزارات الحكومية وغيرها من هيئات الدولة ومؤسساتها المعنية بالتنمية البشرية بدورٍ رئيسٍ في تطوير شبكات حقوق الإنسان هذهِ - التي أضحت تمثل جزءاً مهماً من ثقافة حقوق الإنسان الجديدة (كاوان ودمبور وولسن 2001).

غير ان الأهم في ما يتصل بظهور شبكات حقوق الإنسان العابرة للقوميات هو حقيقة ارتباطها وتداخلها مع كافة الأجزاء المؤلفة لنظام حقوق الإنسان الدولي الذي أكتسب أهمية متزايدة وتعززت مكانتهِ لأول مرة منذ 1948. وكما لاحظ الباحثون (ينظر في سبيل المثال، بريسك 2002؛ جبيه 2007؛ كلود ووستن 2006؛ ميرتوس وهلسنغ 2006؛ موتوا 2002؛ ولسن 2001)، أسهمت التغيرات الجذرية

التي رافقت نهاية مرحلة الحرب الباردة في فتح المجال واسعاً امام ما أسميته في دراسة اخرى لي بـــ"عولمة النظام المتعاطف" (غووديل 2002)، ويشمل ذلك المحاكمات العدلية الانتقالية، والاستراتيجيات البديلة لحسم النــــزاعات، والأهــم حقــوق الإنسان.

حاول الباحثون وغيرهم استيعاب هذهِ التطورات وفهمها على وفق عددٍ من المنظورات المختلفة. ولا يبدو مستغرباً تصدر علماء السياسة والمحــامين الــدوليين قائمة المسهمين في هذا الجهد. ففي سلسلة من الدراسات التي تناولت المؤسسات والمبادىء والمعايير والشبكات الفاعلة، وثق الباحثون ما أسماه كل من ريس وروب وسكنك (1999) "سلطة حقوق الإنسان" التي كانوا يقصدون بها الطرائق الــتي أضحت بها بعض الدول القومية (في الأقل) تولي اهتماماً أكــبر بمعــايير حقــوق الإنسان الدولية بوصفها جزءاً من عملية صنع السياسة، ويرى الــبعض ان هــذا التحول في الاهتمام هو نتاج لحسابات سياسية غالباً وأدواتيــة جديــدة لم يعــد بالإمكان معها تجاهل معايير حقوق الإنسان ولاسيما في ظــل تعــالي أصــوات الجماعات البشرية التي حصلت على حق التمكين حديثاً بعدما أعلنت صراحةً عن احتجاجها ورفضها الوضع الراهن وأضحت قضاياها جزءاً من بــرامج الحركــة الاجتماعية العابرة للقوميات التي تقودها منظمات المجتمع المدني. وعلى الرغم من تمثيل هذا التركيز على الشبكات العابرة للقوميات تحدياً كبيراً للفرضيات النظريــة والمنهجية الشائعة، تميزت هذهِ المحاولات الجادة الأولى لفهم ظهور حقوق الإنسان العابرة للقوميات بهيمنة الاشتغالات المقارنة للعلاقات الدولية وأنظمتها وسياساتها. ولهذا، وعلى الرغم من التوجه الموحي والمؤثر نحو "الناشطين الــذين يتجــاوزون الحدود" المألوفة (كك وسكنك 1998)، فإن ذلك في ذاتهِ يمثل استجابة لما كــان يُعدّ شكلاً جديداً من السياسات الدولية (كك وسكنك 1998؛ كاغرام وريكــر وسكنك 2002؛ ريس وروب وسكنك 1999).

تلا ذلك محاولات باحثين آخرين تعقب ظاهرة بــروز شــبكات حقــوق الإنسان العابرة للقوميات في ما وصفتهِ آنليز رايلز (2000) بـــ "من الــداخل إلى الخارج" (ينظر كلارك 2008؛ أنغلوند 2006؛ ميري 2006 أ، سبيد 2008، تيت

2007، ولسن 2001). وكانت هذهِ المحاولات مقصودة في جزء منها، وتمثل في جزءها الآخر نتاجاً لنوع من السرنيديبية (موهبة اكتشاف الأشياء النفسية أو السارة مصادفة). ففي دراستي التي اجريتها في بوليفيا مثلاً، توجهت إلى منطقة التيبلانو النائية في امريكا الجنوبية في أواخر تسعينيات القرن العشرين لدراسة ظاهرة حسم النزاعات والذاتوية القانونية الواقعة خارج حدود القانون الرسمي. وبفضل هذهِ الدراسة، وجدت نفسي راسياً بثبات في داخل حدود لم أكن أعلم بوجودها من قبل؛ أي حدود حقوق الإنسان العابرة للقوميات، التي أتخذت في هذهِ الحالة شكل مركز لتقديم الخدمات القانونية الريفية الذي أسهمت في تأسيسهِ أحد منظمات المجتمع المدني الأوروبية الناشطة في مجال تطوير الوعي القانوني والأخلاقي في أوساط سكان المنطقة من المزارعين والرعاة.

وبينما واجه علماء السياسة مشكلة التوفيق بين النماذج الكبرى لحقوق الإنسان العابرة للقوميات وقواعد بيانات الممارسة الاجتماعية، وجدّ انثرويولوجيو حقوق الإنسان أنفسهم في مواجهة الشكل المقابل لهذهِ المشكلة، أي كيف يمكن اشتقاق تفاصيل الشبكات العابرة للقوميات وبالتالي معانيها من التوصيفات الغنية للملاحظات الاثنوغرافية الدقيقة. وتميل الروايات الخاصة بشبكات حقوق الإنسان العابرة للقوميات التي تم صياغتها في اللغة النظرية للعلاقات الدولية إلى تجسيد السرديات الكبرى لحقوق الإنسان نفسها - فهي متفائلة وواثقة من تطبيقاتها السياسية وتشعر بالراحة التامة بصحبة المختصين الدوليين المنتشرين في داخل منظومة حقوق الإنسان والذين تعمل هذهِ السرديات في دعم أنشطتهم. وخلافاً لذلك، أتسمت الروايات المنبثقة من الداخل بكونها أقل حدةً، ولا أدرية، أو ملتزمة بالصمت بشأن علاقتها بصنع السياسة، وتراودها الشكوك بشأن أنشطة أفراد النخب المنفتحين ذوي النوايا الحسنة الذين يعملون بالنيابة عن ضحايا انتهاكات حقوق الإنسان في انحاء العالم كافة.

ولهذا، لا يمثل بروز حقوق الإنسان العابرة للقوميات أمراً مفاجئاً كما يحلو للبعض ان يتخيل. وفي واقع الأمر، تتميز خاصية القدرة على عبور الحدود والقوميات بكونها متضمنة في عملية خلق نظام حقوق الإنسان نفسهِ على الرغم

من التعتيم الذي ألقى بظلالهِ على هذهِ الرؤية الناجم عن البنى السياسية والقانونية الخاصة بالنظام الدولي والتي تمثل نتاجاً طبيعياً لعددٍ من التوافقات الجادة. وعندما قالت اليانور روزفلت ان المعلومات عن "حقوق الإنسان" "قد تتسرب حتى لو لم تبدِ الحكومات اهتماماً في الحصول عليها"، فإنها لم تكن تتحدث، ببساطة، عن الوسائل الأدواتية التي يؤمل ان تلعب دوراً في تسليط الضوء على مجموعة المعايير الدولية التي اسهمت اليانور نفسها في وضعها ثم جذب انتباه السكان المقيمين في أماكن لا تتيح لهم فرصة الحصول على المعلومات بيسر وسهولة إليها (كوري 1998)[1].

إن ما أرادت اليانور القيام بهِ هو تسليط الضوء على شيء أكثر أهمية يتصل بـ"بيان المبادىء الأساسية" الذي أُعلن على الملأ في 1948. والذي يمكن تلخيصهِ بمناهضة الدولية. وبكلمات اخرى، يتميز الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بجملة من التناقضات الكامنة في جوهرهِ. فهو عبر قومي من الناحية الفلسفية وربما حتى "ما بعد قومي". كيف يمكن إذن فهم هذهِ المنظومة المعيارية المشتقة من شيء يماثل في خلوهِ من الطابع السياسي حقيقة الإنسانية المشتركة؟ وعلى الرغم من هذا الطابع العابر للقوميات الفلسفي والجوهري لنظام حقوق الإنسان، يُعدّ هذا النظام الذي نشأ بفضل التسويات التي تم التوصل إليها في مرحلة ما بعد الحرب- الذي يشكّل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الأساس المكون لهُ- نتاجاً مثالياً للنظام الدولي الموجود أصلاً، النظام الذي تبلور في القرن السابع عشر بغية تنظيم العلاقات بين الدول القومية المستقلة مفاهيمياً والدول ذات السيادة سياسياً. وهذا هو النظام الدولي نفسهِ- نظام المعاهدات والدبلوماسية وحسابات الواقعية السياسية البغيضة- الذي فشل فشلاً ذريعاً في النصف الأول من القرن العشرين (كما في القرون السابقة). وبرغم ذلك، وعندما قرر أفراد النخب الكوزمبيتالية، الذين أخذوا على عاتقهم وضع تصورات وخطط اخرى لتنظيم العلاقات الاجتماعية والسياسية وتدعيمها على نطاقٍ واسع يشمل العالم بأكملهِ، اعتماد الإعلان العالمي (لا الدولي) لحقوق الإنسان، أُضطروا إلى تأسيسهِ وتصوره في ظل الإطار السياسي نفسهِ الذي يود الإعلان تجاوزه.

وينبغي لهذا التاريخ ان يذكرنا بأمرين في الأقل، أمران يؤلفان محور مباحث الفصل التالية. أولاً، يتسم موقع الدول القومية بالنسبة لحقوق الإنسان بكونه غامضاً في أفضل حالاتهِ. ويعود السبب في ذلك، على نحوٍ رئيسٍ، إلى جملة من الأسباب السياسية والفلسفية. إذ اعتقد الكثير بتمثيل الإعلان العالمي خطوةً أولى صوب مستقبل لن يعود بمقدور الدول القومية فيهِ اضطهاد مواطنيها أو مواطني الدول الاخرى. وبالنظر إلى نجاة النظام الوستفالي للقانون والعلاقات الدولية من فظائع الحرب العالمية الثانية وبقائهِ على حالهِ- على الرغم من تعرضهِ إلى الكثير من الإضرار- كان من الضروري إعداد نظام حقوق الإنسان على وفقهِ، وفي الوقت نفسهِ الإشارة إلى شيء ما خارج حدود هيمنة العلاقات الدولية. وإذا كان بمقدور "التسوية الوستفالية" وصف حالة التوافق التي سادت بعد حرب الثلاثين عاماً التي أسهمت في خلق النظام الدولي الذي ما زال مؤثراً في العلاقات العالمية حتى اليوم، فأعتقد بإمكانية الحديث عن "التوافق الوستفالي" بأسلوبٍ مختلف، أسلوبٌ يشير إلى الصفقة الفاوستية- نسبة إلى فاوست الذي باع نفسهِ للشيطان- التي كانت ضرورية لضمان الموافقة على إعلان المعايير التي تتميز بكونها عابرة للقوميات بنحو لا يدع مجالاً للشك. وافقت الدول القومية على بيان المبادىء الذي يقدم عالماً مستقبلياً لا يمكن فيهِ بعد اليوم عدّ الدول القومية دولاً كاملة السيادة. وبالنظر إلى تمثيل الدول القومية الوسيلة التي أسهمت في ترسيخ مشروعية هذا البيان (أو عدم مشروعيتهِ كما أتضح فيما بعد)، خسر الإعلان العالمي [في ظل هذا البيان] ذلك الشيء الذي يُعدّ المصدر الأهم لإمكاناتهِ ومضامينهِ- وبكلمات اخرى، عالميتهِ المبسطة.

ثانياً، إذا كانت اليانور روزفلت تؤمن حقاً ان منظمات المجتمع المدني ستكون الوسيلة التي سيتعرض النظام الدولي للدول القومية ذات السيادة للخرق من خلالها، فإن 'الكرمة المثيرة للفضول' التي تحدثت عنها كانت مثيرة للفضول بطرائق لم يكن أحد ليفهمها إلا بعد مدة طويلة. فمن جانب، لعبت منظمات المجتمع المدني دوراً مهماً في مراحل إعداد مسودة الإعلان من خلال توفيرها المعلومات والشروحات التي طلبتها منظمة اليونسكو والتي قُدمت فيما بعد للجنة

الخاصة بحقوق الإنسان مثلما عرضنا لذلك في الفصل الثاني (ينظر مورسنك 1999). ومقارنةً بما شهدتهُ أوضاع هذهِ المنظمات في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين، كانت هذهِ المنظمات في أواسط هذا القرن أكثر تنوعاً، والأهم تمثيلها بمجموعة أقل تمأسساً من الأطراف الفاعلة العالمية. و لم يكن أحد ليتخيل في عام 1948 ولا حتى أشد المؤيدين حماسة للمجتمع المحلي العالمي ما بعد الوستفالي حجم التأثير الذي قُدِر لهذهِ المنظمات ممارستهِ في دول العالم النامي. وعلى الرغم من ذلك، تطلب الأمر حتى العام 1989 لكي تسجل منظمات المجتمع المدني العابرة للقوميات أول انطلاقة حقيقية لها وتبدأ في تنفيذ المهمة التي تحدثت عنها روزفلت: العمل بوصفها قناة بمسارين للمعلومات حول كل من حقوق الإنسان العالمية وانتهاكات هذهِ الحقوق، وتوسيع نطاق تطبيق "فقرات الإعلان العالمي على الرغم من أنواع الرقابة التي تفرضها الأنظمة الشمولية والسلطوية.... وتنفيذ مهمة جمع المعلومات البديلة الخاصة بطبيعة القمع والتمييز أو انتهاكات حقوق الإنسان" كما صرح بذلك كوري (1998: 48).

ومن جانب آخر، ومن خلال خلق هكذا وحش فرانكشتايني مثل الإعلان العالمي- أو الهجين المعياري الذي ترسخت في داخلهِ مجموعة المعايير العابرة للقوميات في جوهرها ضمن نظام سياسي وقانوني دولي أساساً، لعبَ أعضاء اللجنة أمثال روزفلت دوراً في تحديد الأدوار الرسمية لمجموعة محددة من الفواعل المؤسساتين، وهي حركة تمخضت عن نتائج غير مقصودة. وبوصفهم من المكونات الرئيسة في هذهِ الكرمة المثيرة للفضول، كُلفت منظمات المجتمع المدني العابرة للقوميات على نحوٍ ضمني بمهمة خلق شبكات من شأنها الإسهام في الحد من هيمنة الدول القومية، وفي نهاية المطاف، إنشاء نظام عابر للقوميات يمكن فيهِ للإعلان العالمي- في ذاتهِ ومن طريق الأدوات التابعة التي تهدف إلى تفعيل معاييره- ان يكون أحد الأدوات المؤثرة سياسياً وقانونياً.

ومثلما أظهرت حملة الانتقادات الأخيرة ضد سياسة التوسع المتواصل في الاتحاد الاوروبي التي شنتها حتى أكثر الدول الاعضاء تأييداً للاتحاد، لا تتخلى الدول القومية ذات السيادة والتوجهات السياسية المتباينة، بسهولة ومن دون

مقاومة داخلية عن سيادتها. ولهذا، فالأمر متروك إلى الفواعل المؤسساتيين الذين تمتد حدودهم وتتجاوز نطاق حدود الدول القومية التي يتمثل السبب في وجودها في تنفيذ مشاريع تتجاهل الحدود السياسية أو إملاءات القومية التي ترمز لها، للقيام بما لا تستطيع لجنة حقوق الإنسان أو الأمم المتحدة القيام بهِ، أي دمج الإعلان العالمي بالوعي الأخلاقي، وغرس البذور التي ستنمو إلى آلاف من الأزهار (الليبرالية كما نفترض).

والسؤال الذي يملي نفسهُ هو "من هؤلاء الفاعلون العابرون للقوميات، الذين سيسهمون في إخراج الكوزمبيتالية للوجود حاملين معهم الماء في يد ووجهات النظر العالمية المتحولة على نحوٍ جذري في اليد الاخرى؟ وهناك الكثير من الجوانب تشترك جميعاً في مناخ تشابه محددة. فهناك المؤسسات التي تكتظ بالنخب الجادة المتفانية التي تغض النظر عن اهتماماتها وتوجهاتها لصالح ما يغدو عادةً المهمة الأسمى والمقدسة للمنظمة التي يعملون فيها. ويسجل هؤلاء في مجمل نشاطاتهم وأعمالهم حضوراً مرئياً لافتاً وفي الوقت نفسهِ ضبابياً؛ إذ يشعر الآخرون بحضور العاملين في منظمات المجتمع المدني من طريق اعمالهم ومشاريعهم؛ غير ان هؤلاء العاملين أنفسهم لا يبقون طويلاً ويختفون عادةً ولا يتركون أثراً ورائهم (في واقع الأمر، تشتكي أطراف عدة، من بينها الشركاء المحليون أنفسهم من عدم قدرتهم على التواصل مع العاملين في منظمات المجتمع المدني العابرة للقوميات بعد الانتهاء من العمل). وحتى في حالات عملهم خارج حدود النظام الدولي، يلاحظ على هذهِ المنظمات عملها خارج نطاق تحمل المسؤولية السياسية، في الأقل بالأسلوب الذي تفهم بهِ هذهِ المسؤولية ضمن نظريات المشروعية السائدة. وفي الحقيقة، ثمة من يقول ان هذهِ المنظمات غير ديمقراطية في جوهرها، فهي نخبوية وسلطتها تمتد في مجالات عدة وتؤثر في حياة الكثير من الجماعات البشرية، وتتسم نظمها وآليات عملها الداخلية بالغموض بالنسبة للجماعات المتأثرة بأعمالها، فضلاً عما تتسم بهِ المعايير المعتمدة للإنضمام إلى "عصبة" الفواعل العابرين للقوميات- من مثل الموارد المادية والمعلومات التكنوقراطية والرأسمال البشري، من طابع حصري واقصائي.

ولهذهِ الأسباب جميعاً- وغيرها- حُبست عملية ظهور حقوق الإنسان العابرة للقوميات في داخل مفارقة لافتة للانتباه. إذ تولت مجموعة طليعية صغيرة من الملوك- الفلاسفة الكوزمبيتاليين الذين يتميزون بفرادتهم وتكريسهم الجهود لإداء مهمة استثنائية في طبيعتها مهمة تلقيح خلايا الأمة العالمية بأفكار التماثل العالمي والمساواة الأخلاقية والقانونية والكرامة الإنسانية. ومن الجدير بالذكر في هذا السياق ما صرح بهِ كارل ماركس، أحد المدافعين عن نوعٍ آخر من الحركات الطليعية، إذ قال "لست منكم، ولكني لأجلكم". وبكلمات اخرى، ثمة أوقات يكون فيها عمل مجموعة صغيرة من الأفراد ضرورياً بغية تحقيق التحولات البنائية الذي تتطلبهُ اشياء شبيهة بتفعيل الإعلان العالمي وتطبيقه على أرض الواقع. بيد ان ذلك يعتمد على الإرادة الدائمة والطبيعة المتنورة لأفراد الجماعة والتسلح بالأمل في ان لا تتحول التوافقات والتسويات الضرورية لحل المفارقة إلى معوقات لا يمكن التغلب عليها في الطريق نحو المدينة الجميلة.

بمحاذاة كرمة العنب العالمية:

قبل الانتقال لمناقشة الأبعاد المختلفة لحقوق الإنسان العابرة للقوميات المعاصرة وقبل الشروع في تحديد مضامين الاثنوغرافيا الحديثة لشبكات حقوق الإنسان، من الأهمية بمكان وضع عددٍ من البارامترات المفاهيمية، فإذا كانت الكرمة المثيرة للفضول تصف الأطراف الفاعلة والخطاب والممارسات المتداخلة والمترابطة فيما بينها ضمن النطاقات الاجتماعية والسياسية والقانونية التي تنفتح أفقياً أعلى الطبقات المختلفة للدولة القومية وأدناها، وينبغي لنا بالنتيجة توضيح طبيعة هذهِ التداخلات والارتباطات. ويتحدث الباحثون والمسؤولون الحكوميون والناشطون وغيرهم عادة عن حقوق الإنسان "الدولية" في حين يتمثل ما يقصدونه واقعاً في النظام الناشيء لحقوق الإنسان العابرة للقوميات. أو يختار الباحثون احياناً الكتابة عن موضوع آخر ينطوي على إشكالية أكبر. إذ يكتبون عن حقوق الإنسان "الدولية" كما لو ان هذهِ الحقوق هي مثال (غير متحقق لحد الآن) تخيلهُ الإعلان العالمي ووضع التصورات الخاصة بهِ. ويعود السبب في هذا الارتباك في

جزء منهُ إلى حقيقة عدم حصول المضامين المتعددة لوجود الدول القومية بالنسبة لحقوق الإنسان على ما تستحقه من تقدير أما لطبيعة الميول النظرية أو السياسية في أوساط الباحثين في حقوق الإنسان وأمـا لصعوبة "التفكير خارج نطاق الأمة"(ابادوراي 1996؛ جييه وروبنز 1998).

وتستثير عبارة "العابر للقوميات" عند الحديث عن حقوق الإنسان العابرة للقارات مجموعة مميزة من الارتباطات والعلاقات الاجتماعية والشبكات الاقتصادية التي تتجاوز حدود الدولة القومية. وما أقصده بـ"تتجاوز" لا يتعدى حدود القول ان هذهِ العلاقات لم تتأسس على وفق صيغ الدول القومية، أو بوصفها تعبيراً عن سيادها، أو بالنيابة عنها. وتتضمن العلاقات العابرة للقوميات طيفاً واسعاً من مقاييس الاتساع ودرجاتهِ. إذ قد تشمل كياناً متواضعاً في حجمهِ بمقدار تواضع احدى جمعيات المتاجرة الفلاحية في أحد الأقاليم التي يتواصل افرادها فيما بينهم ويرتبطون على أساس المصالح واللغة والوضع الاقتصادي ومجموعة المهارات المشتركة، أو كياناً كبيراً بمقدار كبر الأسواق المالية الكبيرة التي تربط الاقتصاديات عبر الحدود القومية على وفق مقياس مقارب للمقياس العالمي. وتتمثل نقطة الأختلاف الرئيسة بين "العابر للقوميات" و"الدولي" في حقيقة وصف المفردة الأولى لمجموعة من العلاقات أو الشبكات أو المعايير التي تتسم مشروعيتها ووظيفتها ومعناها النهائي بانفصالها الجذري عن الدولة القومية. وبالطبع، يبقى ظل الدولة القومية ماثلاً في كل الأحاديث والمناقشات التي تدور حول "تجاوز نطاق القوميات" حتى لو كان السبب الوحيد في ذلك هو ضرورة الإقرار بالحضور الطاغي للدولة في مسار الحديث عن تجاوزها[2].

ولهذا، لا ينبغي الحديث عن "حقوق الإنسان العابرة للقوميات" للإشارة إلى نظام حقوق الإنسان ما بعد الحرب، في الأقل، كما تبلور هذا النظام في داخل الأطر الدولية للأمم المتحدة والحسابات السياسية المعقدة للعلاقات بين الدول المؤثرة فيهِ. ولابد من الإشارة هنا إلى بروز نوع آخر منفصل من منظومات حقوق الإنسان في مرحلة ما بعد الحرب الباردة، منظومة تتكشف فيها ممارسات حقوق الإنسان، وخطابها ووعيها (ان لم يكن قانونها) على وفق منطقيات مختلفة للغاية.

لقد برزت حقوق الإنسان العابرة للقوميات عبر شبكات مترابطة من الأفراد أو الجماعات أكثر منهُ الدول. ويفتقر نظام حقوق الإنسان العابر للقوميـــات، إذا قدر لنا تسميتهِ على هذا النحو، جميع السمات السياسية والقانونية والمؤسســـاتية المميزة لحقوق الإنسان الدولية، التي تعني، من بين اشياء اخـــرى، عجزنـــا عـــن الحديث، في الأقل رسمياً، عن قانون حقوق الإنسان العابر للقوميـــات. غـــير ان الكرمة المثيرة للفضول للأطراف الفاعلة والشبكات العابرة للقارات الـــتي نمـــت واينعت منذ العام 1989 لا تشبه نظام حقوق الإنسان الدولي ولا يمكن بأي حال من الأحوال ان تكون مشابهة لهُ بالنظر إلى تمثيل هذهِ الكرمة تعبيراً عضـــوياً، وان كان مبدئياً، لفكرة حقوق الإنسان نفسها. وعلى الضد من ذلك، لا يمثل نظـــام حقوق الإنسان الدولي سوى نظاماً دولياً آخر، نظاماً أثرت مجموعـــة التوازنـــات والاعتبارات المعيارية والمؤسساتية التي تلعب دوراً في تحديد ملامـــح العلاقـــات، السياسية في جوهرها، بين الدول القومية في صياغة بيان المبادىء الخاص بهِ والذي ينطوي على طموحات فلسفية وأخلاقية أكبر.

ويبدو ان منظومة حقوق الإنسان العابرة للقوميات تعكس، في الأقل، ميـــزة التوافق (لا التناقض) مع فكرة حقوق الإنسان إلى الحد الذي تعمـــل فيـــهِ هـــذهِ المنظومة في ربط الشعوب خارج نطاق حدود الدول القومية، وترســـيخ المعـــايير المستمدة من فكرة حقوق الإنسان اللاسياسية (وليس منطقيات العلاقات الدولية)، وتضع الأسس للمشروعية من طريقة الشبكات المنتظمة حول المبادىء الإنســـانية أكثر منها القومية أو السياسية - من أمثال مبادىء الكرامة الإنسانية أو الالتـــزام بحماية حقوق الإنسان.

وتكمن القيمة الأهم في فكرة حقوق الإنسان في احتوائها الضـــمني علـــى مجموعة المعايير التي تعتمد في مشروعيتها على حقيقة الإنسانوية المشتركة التي ليس ثمة شيء يفوقها تعقيداً برأي البعض. فالكيانات السياسية مثل الدولة القومية تظهر وتختفي خلافاً للإنسانوية المشتركة، التي أن كانت صـــحيحة، فهـــي ســـابقة في وجودها على هذهِ الكيانات وستبقى بعد زوالها. وهنا تحديداً، بالإمكـــان إدراك العبقرية الحقيقية لفكرة حقوق الإنسان. غير ان هذهِ الإنسانية نفسها تمثل، مـــن

جانب آخر، نقطة الضعف الأبرز في هذهِ الفكرة بما أن المشكلات تبدأ حالما تُحولُ هذهِ الفكرة النبيلة (وان كانت تخمينية) وتهضم في لغة الممارسة الاجتماعية والسياسية الحتمية. على الرغم من ذلك، ينبغي لنا ان ندرك أنه لكي نكون قادرين على التحدث عن حقوق الإنسان العابرة للقوميات على نحوٍ مثمرٍ ينبغي ان نضع نصب أعيننا أمراً واحداً أساسياً هو ان بعض المشكلات، في الأقل- من مثل الثقافة- لم يثبت لحد الآن ما شاع عن موقعها المحوري واستثنائيتها في أوساط المعنيين بمنظومة حقوق الإنسان.

وفي الختام، ينبغي تمييز الدولي والعابر للقوميات عن ما بعد القومي. فالحديث عن ما بعد القومي يعني تقديم رؤية لمستقبل يتلاشى فيهِ وجود الدولة القومية في شكلها الحالي. وإذا كان العابر للقوميات يجسد ارتباطاً عضوياً بفكرة حقوق الإنسان، لا يمكن قول الشيء نفسهِ عن ما بعد القومي. فالعالم المستقبلي الذي يخلو من الدول القومية قد يتخذ أشكالاً مختلفة عدة، من نوع من أنواع الكيانات الجماعية الفوضوية المنتظمة حول الاثنية إلى حكومة عالمية مركزية (تقع عادةً في أقصى الطرف الآخر) تخلو من أي نوع من أنواع الدول المكونة شبه المستقلة. وهذان الاحتمالان كلاهما غير ممكين ولم يبادر أحد، على أي حال، من الجماعة الصغيرة والجريئة من الفلاسفة السياسيين الذين يقضون وقتهم في تصور عالم ما بعد القومية ودور حقوق الإنسان فيه إلى أخذها على محمل الجد.

بل ان ما يقترحه هؤلاء الباحثون وأصحاب الرؤى هو ان العالم ما بعد القومي في المستقبل- الذي يوصف عادةً بالكوزمبيتالي- سيبدو قريب الشبه بدولة قومية فيدرالية حديثة تحوي على عددٍ غير محدد من "الدول" شبه المستقلة (ولكنها لا تتمتع بسيادة كاملة) وتعمل، في نهاية المطاف، ضمن اطار قانوني وسياسي واحد وشامل. في واقع الأمر، تؤلف الولايات المتحدة مثالاً مناسباً على هذهِ البنية الكوزمبيتالية المستقبلية بما أنها تتمتع بدستور فيدرالي يؤسس لمجموعة الحقوق الأساسية المكفولة لكل فرد من أفراد المجتمع بالاستناد إلى كونهِ مواطناً. وهذا الدستور دخل حيز التنفيذ وتطبق موادهِ المرة تلو الاخرى بحق المقيمين ضمن حدود الدولة القومية الذين ينتهكون مقرراتهِ أو يتحدون مكانتهِ، ولا يستثنى من

ذلك الا من يقوم بهذهِ التجاوزات بالاستناد إلى اجـراءات وسـياقات يحـددها الدستور نفسهِ. وعلى الرغم من ذلك، يوجد ضمن هذهِ البنية الفيدرالية نفسـها (حالياً) خمسين ولاية شبه مستقلة لها دساتيرها وتقاليدها السياسـية وتشـريعاتها الجنائية والمدنية[3]. وتنظم العلاقات البنائية بين المستوى الفيدرالي والولايـات، في جزء منها، بوساطة القانون الرسمي (في الدستور الامريكي) والأهم مـن ذلـك بَوساطة نوع من أنواع القانون المتعارف عليهِ أو غير المكتوب الذي يعـبر عمـا يمكن وصفهِ بمجموعة التوقعات المتبلورة والدينامية الخاصة بالسلطة والقيم القومية والظروف التي تُلزم الجميع بتشكيل هوية ورؤية قومية مشـتركة بـالرغم مـن الانقسامات الأقليمية والطبقية والدينية وغيرها من أنواع الانقسامات الاخرى التي عصفت بالبلاد من حين لآخر.

في حالة بروز الصراعات أو المشكلات بين الولايات والحكومة الفيدراليـة، ولاسيما عندما يكون السبب فيها هو فشل هذهِ الولايات في تطبيـق أو فـرض الحقوق الدستورية الأساسية أو في حال تعرض السيادة الفيدرالية نفسها للتحدي، عندها ينبغي للوحدات التابعة- أي الولايات- (على فرض قيام الحكومة الفيدرالية نفسها باتخاذ ما يلزم وتصرفها على نحوٍ مناسب) الخضوع للكيان الأكـبر علـى وفق ما تبينهُ المادة الرابعة، الفقرة الثانية من دستور الولايـات المتحـدة، فقـرة السيادة[4].

وهكذا، نلاحظ في مثال الولايات المتحدة دولة قومية يقطنها ثلاثمائة مليون نسمة تقريباً يعيشون في ولايات شبه مستقلة تتمتع كل واحدة منها بمقدار كـبير من الاستقلال القانوني والسياسي من النظام الفيدرالي والأهم تحافظ على تقاليدها الثقافية والتاريخية وتنميها. وعلى الرغم من كثرة الزوار الأجانب (الـذين يعـود تاريخهم إلى توكوفيل) الذين لاحظوا درجةً معينة من التجانس في أقاليم الولايات المختلفة، يبدو التنوع القانوني، الذي تحدثت عنهُ مسبقاً، موازياً للأنواع الاخـرى من التنوع التي يمكن ملاحظتها بين المناطق، والمواقع الحضرية والريفية وكـذلك الطبقات الاجتماعية- الاقتصادية. وبناءً على ذلك، لا يمكن، بـأي حـال مـن الأحوال، القول ان الثراء الثقافي في الولايات المتحدة قد تمت التضحية بهِ للحفاظ

على نظام قانوني فيدرالي معتمد، نظام يتطلب في بعض الاحيان التغاضي عن ما يمكن وصفهِ بالمعايير المحلية أو الأملاءات الأخلاقية[5].

يتخلص ما أود قوله في المقاطع السابقة في ان اعتماد "ما بعد القومية" ليس ضرورياً فيما يتصل بالقدرة على تطبيق المبادىء العالمية لحقوق الإنسان، والأهم، في تعزيز فاعليتها في مجال تنظيم العلاقات الاجتماعية القائمة فيما بين المكونات المجتمعية المختلفة فضلاً عن عملها بوصفها نوعاً من أنواع التعبير عن القيم العابرة للثقافات (على غرار ما يفعلهُ دستور الولايات المتحدة بصرف النظر عن مضامينهُ القانونية والسياسية)[6]. وفي واقع الأمر، يعتقد البعض ان لحقوق الإنسان العابرة للقوميات القدرة على التوصل إلى حالة من التوازن السياسي والمفاهيمي عند الأخذ بنظر الاعتبار إطار حقوق الإنسان العالمي. غير ان هذا لا يحدث إلا في حالة التشابه بين ما يتبقى من الدولة القومية والولاية في النظام الفيدرالي الحالي في الولايات المتحدة: فالولاية مستقلة ولكنها لا تتمتع بالسيادة، ولها الحق في تدعيم بعض التقاليد المميزة وتنميتها ولكنها ملتزمة قانونياً وسياسياً في الخضوع إلى المعايير الأعلى في حالة وقوف هذهِ التقاليد على الضد منها، وإلى حد ما، تلتزم الولاية أخلاقياً- إلى الحد الذي تتمكن فيهِ الكيانات السياسية المختلفة الفاعلة في داخلها من الالتزام اخلاقياً بشيء ما- بالقيم التي أستُمدت منها هكذا معايير.

بروز التوجه العابر للقوميات:

إذا كان الاستمرار في التركيز على الدور الذي تضطلع بهِ مؤسسات حقوق الإنسان الدولية- لأسباب مختلفة- يبدو شائعاً واعتيادياً للعديد من المنظرين والناشطين في حقل حقوق الإنسان، ثمة باحثون ومنظرون مستقبليون آخرون يميلون إلى التفكير بما هو أبعد مما يُعدّ، في جوهرهِ، وجهة نظر عالمية تعود إلى القرن السابع عشر، وليس القصد من قولي هذا تمثيل العديد من الباحثين في حقوق الإنسان لوجهة نظر أو مقاربة محافظة أو رجعية فيما يتصل بالعلاقات الدولية. في حقيقة الأمر، ثمة اتفاق عام في أوساط المعنيين بحقوق الإنسان على اعتبار العلاقات الدولية، وقانون الأمم، والدبلوماسية، وحماية السيادة الوطنية، والتعهد بحل

الصراعات من طريق المفاوضات لا الحرب، وغيرهـا، من البدائل المتنورة، على الرغم من عدم تحققها أو اعتمادها على الدوام، والأكثر ملائمة من الكثير من الاحتمالات السيئة المتوفرة أمثال الامبريالية، والتوسع العسكري، والكولونيالية (على الرغم من استمرار هذهِ البدائل وفاعليتها في عصر العلاقات الدولية).

وبرغم ذلك، ثمة حقيقتان ما زالتا مؤثرتين لا يمكن انكارهما هما حقيقة استناد النظام الدولي إلى كل من سيادة الدولة واستقلالها بوصفها كياناً سياسياً وقانونياً وحتى أخلاقياً أولاً؛ وثانياً، ميل فكرة حقوق الإنسان إلى تقديم إطار معياري عالمي تُحمى فيهِ الحقوق بصرف النظر عن الأصل القومي أو المواطنة. وبصرف النظر عن التسويات والتوافقات التي عُدّت ضرورية لإعداد البيان العالمي لحقوق الإنسان الذي تتمثل أهم الجوانب فيهِ وأبرزها في انبثاقهِ من النظام الدولي وتجذره فيه- ينبغي ان لا ننسي الكارثة التي كانت السبب الرئيس في الدفع باتجاه إعداده. إذ تعكس الحربان العالميتان الأولى والثانية وما رافقهما من فظائع واحداث دامية حقيقة المآساة الكامنة في قلب النظام الدولي. وبالطبع، في حال عجز قانون الأمم عن تنظيم العلاقات بين الدول القومية ذات السيادة سلمياً (وهو القانون الذي يبرز ويكثر الحديث عنهُ عند اختراقهِ اكثر منهُ عند الحفاظ عليهِ والالتزام بهِ)، لن يبقى امام هذهِ الدول من خيار سوى خيار الحرب والقتال الدموي. وبالنظر إلى طابعها المثالي الخالص، تشير فكرة حقوق الإنسان إلى شيء ما أكثر تطوراً وإتساعاً- إلى زمن تشكل فيهِ الإنسانونية المشتركة والأساسية الأساس لتنظيم العلاقات الاجتماعية والسياسية والقانونية بين الناس الذين لا تمثل هوياهم الثقافية شيئاً خلا تنويعات شعبية على فكرة ما أكثر من كوها تعبيرات عن مناحي الأختلاف الرئيسة.

ويتلخص المقصود بمثالية حقوق الإنسان في اعتقاد البعض بضرورة أن يشغل الأشخاص الذين يرغبون في "التفكير والشعور على نحوٍ يتجاوز نطاق الأمة" ما أسماه عالم الأنثروبولوجي ميشيل رولف ترويلوت (1991) بـ"الشق الوحشي"، أو ذلك الموقع المثير للجدل الذي كُرس للغرائبي والهامشي والآخر. وثمة عددٌ

كبير ومثير للدهشة من الأفراد الذين يشغلون هذا الموقع؛ أي الشـق الوحشـي للمثالية ما بعد القومية- الذين ينظرون إلى الدولة القومية والنظام الدولي- في الأقل نظرياً- بوصفها شيئاً من الماضي. ومن المثير للدهشة، إدراج أسم المنظر جيرغـن هابرماس (Jirgen Habermas) في هذهِ المجموعة الذي كتب ومـا زال يكتـب، بشغف وبرؤية مستقبلية متفائلة عن ما أسماه "المجموعة ما بعد القومية" (اسـتعارة مستمدة من علم الفلك تعني مجموعة نجوم ثابتـة، ويبـدو واضـحاً- في ضـوء استخدام هابرماس لها، ميلها إلى تأكيد المضامين الآخروية لزمن لا وجـود فيـه للدول القومية). وبالنظر إلى شدة عنايتهِ بمفهوم المشـروعية السياسـية، يبـدي هابرماس اهتماماً ملحوظاً بالآليات التي سيتمكن بوساطتها النظام الفيدرالي ما بعد القومي من تحقيق "التجانس المعياري" والأحساس بالمجتمع المحلي، الـذي، علـى الرغم من أهميتهِ، يتسم بكونهِ كياناً هشاً يدور حولهِ الجزء الاكـبر مـن العـالم الواقعي الهابرمايسي.

وعلى شاكلة أغلبية من كتب عن "ما بعد القومية"، تحتم على هابرماس، في نهاية المطاف، ان يواجه كانت، داعية الكوزمبيتالية الحديثة، الذي يمثل "نموذجـهُ المعياري لمجتمع [محلي عالمي] يخلو من أنواع الاقصاءات المحتملة" الوجه الآخر لمـا يسميه هابرماس "عالم الأفراد الاخلاقيين"(2001: 108). وعلى الرغم من اعتقاد هابرماس بعدم وجود" أي معوقات بنائية أمام توسيع نطاق التضامن المدني الوطني وسياسات دولة الرفاهية إلى حدود تقربها من النظام الفيدرالي ما بعد القومي [تُعد السياسات المذكورة في هذا الاقتباس الأساس الذي يستند إليهِ المجتمـع المحلـي في النظام الدولي الحالي]، لا يبدو هابرماس شديد الثقة بقدرة حقوق الإنسان علـى تقديم ذلك النوع من "مفهوم تقرير المصير الجماعي الذاتي الاحالة الـذي يرسـم حدود الحيز المنطقي" والذي يمكن فيهِ تنمية الأحساس بالهويـة العالميـة. (107). وطبقاً لما بينّهُ هابرماس، فإن حقيقة جعل حقوق الإنسان، نظرياً في الأقل، الأساس المعياري للديمقراطية الكوزمبيتالية في المستقبل "لم تحدد هل يمكن [الشيء ما] مثـل إعلان حقوق الإنسان الذي أصدرتهُ الأمم المتحدة والتي أتفق على صياغتهِ مجموعة صغيرة نسبياً من الدول الأعضاء المؤسسة للأمم المتحدة في 1946 [كمـا ورد في

النص الأصلي] مقاربة التفسير المجمع عليه لهذه الحقوق وتطبيقها في عالم اليوم متعدد الثقافات"(108)[7].

وطبقاً للبعض، لا يمكن ملاحظة هذا التوتر بشأن جعل "العالمية الأخلاقية لحقوق الإنسان" الأساس للمجتمع العالمي العابر للقوميات أو الكوزمبيتالي في أوساط مجموعة المستقبليين الأقل وضوحاً لجهة القدرة على رؤيتهم وفي الوقت نفسهِ الأكثر اندفاعاً الذين ينتشرون غالباً على حواف الفلسفة السياسية. وعلى الرغم من إمكانية تعقب تاريخ هذه السلاسة الفكرية والتاريخية التي تميز بها هؤلاء المنظرون الكوزمبيتاليون مباشرةً إلى الحكيم كونيغسبيرغ، يعني التضاد الواضح والمباشر بين ثراء مخيلاتهم والطبيعة الكئيبة للواقعية الشائعة التي ما زالت تسيطر على الدراسات السياسية، فيما يعنيه، ان هؤلاء الرؤيويين المتحمسين هم حاملو راية النظرية القانونية والسياسية، إذ لا ينكر أحد أهمية عملهم، وبرغم ذلك ليس هناك الكثير من الأفراد الذين يودون التوغل معهم بعيداً في دهاليز مملكة الفنطازيا النظرية. وكما هو الحال دائماً، لا يمكن تلمس هذهِ الشجاعة الفكرية أو القدرة على الابتكار الحقيقي أو النظر في ما يخبئه المستقبل للبشرية إلا في هذهِ الحواف المهملة التي لم تنل ما تستحقه من اهتمام.

لنأخذ، في سبيل المثال، كتابات المنظرة السياسية السويدية ايفا ايرمان التي كتبت وما زالت تكتب عن المشكلة المتعلقة بكيفية التوفيق بين حقوق الإنسان والنظرية الديمقراطية ضمن إطار كوزمبيتالي عام (2005، 2006)[8]. وبينما يفترض البعض ان "القانون الكوزمبيتالي يستلزم خضوع الوحدات الأصغر إلى إطار أخلاقي وقانوني أشمل"(2006: i)، تقول ارمان ان ما تسميه بالمقاربات "العامودية" للمعيارية الكوزمبيتالية لم "تنجح في تقديم رواية مناسبة للحدس المشترك الذي يجعل الناس تضع معايير أخلاقية في داخل- أكثر منه خارج- مجتمعاتهم المحلية"(i). وفضلاً عن ذلك، ترى ارمان ان حقيقة فشل النسخ السياسية للفيدرالية العالمية العابرة للقوميات التي أثرت حقوق الإنسان في صياغتها في "إدراك الدور التأسيسي لممارسة الاستقلال والتفاوض على الوكالة"(i) ينطوي على إشكالية كبيرة.

وبغية التصدي لهذهِ المشكلات، طورت ارمان نسخة "أفقية" متكاملة للعلاقة التكوينية على نحوٍ متبادل بين حقوق الإنسان والديمقراطية في نظام عالمي لا تستند فيهِ الهوية إلى "سيادة مطلقة قديمة ما على النمط الوستفالي"(*)، [1] بل على ما وصفتهِ بـ "السيادة بوصفها استقلالاً"(2006: 2)، وهذا هو أحد أنواع المبادىء الشكلية الذي تستند فيهِ الهوية الكوزمبيتالية إلى الاعتراف المتبادل بالمساواة على وفق مبادئ حقوق الإنسان. ولا يمكن قط المطالبة بهذا الإعتراف المتبادل سياسياً أو قانونياً بصفتهِ شرطاً للانتماء، بل ينبغي لهُ ان ينبثق عبر الحوار وتشكيل ما أصطلحت ارمان على تسميتهِ بـ"مؤسسات التشاور المشتركة"(3).

وبكلمات اخرى، لا يمكن وصف كوزمبيتالية ارمان البين ذاتوية بالمعادية للعمليات السياسية في نفسها، العمليات التي تُقر ارمان بأهميتها ولاسيما في مجال ادارة الصراعات التي تنشأ بفعل التصورات والآراء المتناقضة بشأن تحديد كيف يُشكل مبدأ السيادة بوصفها استقلالاً الأساس للحكم في المستوى العالمي. غير ان رؤية ارمان هي تلك الرؤية التي تنبثق فيها المعرفة الذاتية على نحوٍ متزامن مع الإقرار المتبادل بالمساواة البشرية الجوهرية المتجذرة في وحدات هوياتية قائمة سلفاً من مثل الثقافة والأقليم والعرقية وغيرها. وفضلاً عن ذلك، انتقدت ارمان هابرماس نفسهِ وبيّنت ان حديثه عن الدور الذي تضطلع بهِ حقوق الإنسان في المستوى ما بعد القومي يقف على الضد من التزامهِ بالبين- ذاتوية. وطبقاً لارمان، فقد تجاهل هابرماس "تبصرهُ الشخصي القائل ان التشاور والتفاوض يلعبان دوراً محورياً فيما يتصل بالوكالة وممارسة الاستقلال" بالنظر إلى إخراجهِ الخطاب الأخلاقي (الذي يشتمل على حقوق الإنسان العالمية طبقاً لأرمان) من مستوى الفعل التواصلي بأسلوبٍ يجعل "الأخلاق تتلمس طريقها أعلى السياسة"وبالتالي تتجاوزها(2).

وبصرف النظر عما يمكن ان تفكر بهِ في ضوء هذهِ النظرة المتمعنة في عالم النظرية الكوزمبيتالية/ما بعد القومية المستقبلية، فإن الأهم، بالنسبة لنا، هو معرفة

(*) (منطقة في المانيا سميت بأسمها معاهدة سلام وستفاليا في 1648 التي وضعت حداً لحرب الثلاثين عاماً).

مدى تأثر هذهِ النظرية باشتغالات هؤلاء الباحثين وغيرهم الذين ما زالوا يناقشون الجوانب المختلفة لحقوق الإنسان على وفق بارادايم (نموذج) دولي صرف. وبينما يُرجح تعرض التوجه الكوزمبيتالي إلى الانتقاد بالنظر إلى مقاربته اللاواقعيةِ المتعجلة(كما أعتقد) واللاسياسية إلى حدٍ ما لحقوق الإنسان في العالم ما بعد القومي المستقبلي، تعني الهيمنة المتواصلة للدولة القومية- وبالتالي الدولية- في السجالات الفلسفية والسياسية المعاصرة ضرورة استمرار المنظرين أمثال ارمان في التركيز على شيء ما لم يوجد بعد. ويبدو ان تحالفاً ما قد نشأ بين هيمنة الدولي في حقل حقوق الإنسان، والطابع التقدمي المفترض للدولية بصفتها ايديولوجية، والمثالية الغامضة المقترنة بالكوزمبيتالية غايته إقصاء المجموعة ما بعد القومية وتحجيمها بوصفها موضوعاً مناسباً للاستعلام المعرفي. وفي الوقت نفسهِ، يُرجح ان تمثل هذهِ التأملات المبتكرة والمختزلة المنبثقة من الأطراف أداة مناسبة تساعدنا في معرفة كيف سيسهم إطار حقوق الإنسان المختلف والأكثر عضوية في تنظيم النظام السياسي والقانوني العالمي في المستقبل.

من بطن الوحش الأليف:

يرى البعض ان الإسهام الأهم الذي قدمه أنثروبولوجيا حقوق الإنسان الحديث هو الدراسة الاثنوغرافية المفصلة لشبكات حقوق الإنسان العابرة للقوميات من الداخل. ويُمثل هكذا نوع من الدراسات منظوراً أصطلحت آنليز رايلز على تسميتهِ بـ"الشبكة من الداخل للخارج". ودراسة شبكات الحقوق العابرة للقوميات - أو أي شبكات اخرى- على هذا النحو يعني القيام بحركتين منهجيتين أساسيتين في الأقل. تتمثل الحركة الأولى في الفرضية التي تزعم عدم إمكانية فهم شبكة ما إلا من خلال الاشتراك في مواجهات متعددة مع العقد أو نقاط التمفصل التي تتألف منها. إذ يحاول عالم الاثنوغرافيا ان يقترب بأكبر قدر ممكن من مستويات المرتبة الثانية من الشبكة التي تعني مراقبة الناشطين في الاجتماعات أو في اثناء إعدادهم للأنشطة والفعاليات، وتفكيك مكونات الشبكة التي تعني، طبقاً لرايلز، بيانات الأهداف المنظماتية ونسخ من وثائق حقوق الإنسان

الدولية، وتمثيلات تخطيطية للشبكة نفسها أمثال الشكل التوضيحي المعقد الذي قدمته بعنوان "الوصف التخطيطي لمجموعة العمل التابعة لمنظمات المجتمع المدني في آسيا والباسفيك"(2000: 49)[9].

ثانياً، إذا كانت اثنوغرافيا شبكات حقوق الإنسان العابرة للقوميات تمثل دراسة لممارسات المعرفة العابرة أو المؤقتة في أصلها، ثمة سؤال يطرح نفسهُ هو كيف نعرف ان ممارسات المعرفة هذهِ تؤلف شيئاً ما يتجاوز ذلك، بمعنى تمثيل هذهِ الممارسات- وفي الوقت نفسهِ ضرورة التفكير بها بوصفها- نوعاً من أنواع المجموع الكلي المترابط منطقياً. وبكلمات اخرى، إذا كانت هذهِ "الشبكات" متوافقة مع ممارسات المعرفة التي تؤلفها- وبضمنها الممارسات القانونية والأخلاقية والسياسية الداخلة في منظومة "حقوق الإنسان"- إذن كيف يمكن، بالاستناد إلى منظور منهجي مبسط، ملاحظة هذا الشيء الأكبر وتفسيرهِ.

ويتلخص الجواب في هذهِ الحالة بصعوبة ملاحظته بصرف النظر عن عدد عُقد التمفصل التي درسها الباحث بدقة وعناية وعن عدد مظاهر الشبكة التي خضعت للتحليل النقدي. والحل الأمثل لهذهِ المشكلة ليس هو الحل الذي تقدم بهِ منظرو الأنظمة الكبرى الذين اضطروا إلى استنباط منحنيات الشبكة من مجموعة من الفرضيات النظرية الموجودة سلفاً. إذ تؤدي هذهِ المقاربة إلى الحصول على تصورات عن شبكات حقوق الإنسان العابرة للقوميات متوافقة مع المشاريع النظرية أو السياسية الأوسع، الأنيقة مفاهيمياً والمفيدة لصنّاع السياسة، وفي الوقت نفسهِ المفصولة عما يمكن وصفهِ بممارسات هذهِ الشبكات. ومن الأهمية بمكان ان تستند معلوماتنا عن طبيعة شبكات حقوق الإنسان وآليات عملها في نظام الحكم العالمي المستقبلي المتأثر بمفاهيم حقوق الإنسان إلى الخبرات والظروف الأكثر فوضوية التي تنشط في ظلها شبكات الحقوق الفعلية. وإذا تعذر ملاحظة المجموع الكلي، كما يبيّن النقاش أعلاه، كيف يمكن إنتاج صورة "من الأسفل" (ينظر راجاغوبال 2003) لا تكون مضللة في جوانبها ومعطياتها؟

ومرةً اخرى نعود إلى اثنوغرافيا حقوق الإنسان العابرة للقوميات. ففي دراستها للعلاقة بين القانون الدولي والعدالة المحلية، قدمت سالي أنغل ميري (2006أ)

رؤية داخلية خالصة وأكدت إمكانية الحصول على رؤية أفضل لشبكات حقوق الإنسان من قواعد بيانات البحث الاثنوغرافي. وفضلاً عن ذلك، تعقبت سالي شبكات الحقوق العابرة للقوميات- واجزاءً من نظام حقوق الإنسان الدولي التي تدعمها في بعض الأحيان- التي برزت في الخمسة عشر عاماً الماضية لمواجهة مشكلة العنف ضد النساء. وتمكنت سالي من دراسة هذهِ الشبكات من الداخل عبر طيف واسعٍ من المستويات الجغرافية والثقافية التي أخذتها في رحلة طويلة إلى الهند والصين وفيجي وهونغ كونغ وهاواي وماسوشست في الولايات المتحدة. واجهت سالي في اثناء ذلك صعوبات عدة يعود السبب في أغلبها إلى حقيقة الاخفاق الجزئي للشبكات العابرة للقوميات الأثيرية التي تبلورت في رد فعل على عنف الجندر في التنسيق والتكامل مع فروع نظام حقوق الإنسان الدولي التي تأسست لفرض قانون حقوق الإنسان الفعلي الذي يعد سيداو المظهر الأبرز لهُ. وهذا يعني اعتماد سالي في دراستها لنظاميّ حقوق الإنسان على مقاربتين انطولوجيتين مختلفتين للغاية، والأهم من ذلك تداخل هذين النظامين بفضل مجموعة الممارسات (والفواعل) المشتركة التي تتراوح من الفعاليات المنمطة الخاصة بحقوق الإنسان إلى إعداد مسودات الوثائق.

وبرغم ذلك، يتلخص ما تريد سالي تأكيدهِ في دراستها في حقيقة إمكانية فهم شبكات الحقوق العابرة للقوميات- تلك الشبكات التي تتجاوز نظام الدولة الدولي المميز للأمم المتحدة والعلاقات الدولية على نحوٍ عام- ثم تفسيرها بوساطة ما يمكن التفكير بهِ بوصفهِ التطبيق الاثنوغرافي لكل من الخيال الفكري والأخلاقي. وهذا لا يمثل ذلك النوع من الاستقراء التقليدي من المبادىء الأولى الذي نلاحظهُ في الادبيات المعنية بحقوق الإنسان التي تبدأ عادةً بعبارات أمثال "الشبكات هي مجموعة من... المترابطة" ثم توظيف هذا التعريف في تناول ما يتوفر للكاتب من معلومات فعلية عن ممارسات حقوق الإنسان ومؤسساتها في أنحاء العالم أجمع. وعوضاً عن ذلك، ينبغي لعالم الاثنوغرافيا دراسة حقوق الإنسان العابرة للقوميات من الداخل بأسلوب يُسهم في تسليط الضوء على زمنية المجموع الكلي- الشبكة- وفي الوقت نفسهِ تفسير السبب في أهميتها ومعانيها الأخلاقية والقانونية المتعددة وحجم تأثيرها في المواقع والأوساط غير المحلية.

ولا تنحصر أهمية دراسة الشبكات العابرة للقوميات من الداخل في الجانب المنهجي فحسب. لنأخذ في سبيل المثال أحدث دراسات عالمة الانثروبولوجي شانون سبيد (2006، 2008) التي ركزت فيها على إحدى شبكات حقوق الإنسان العابرة للقوميات التي تضم عدداً من الحركات الاجتماعية والسياسية المحلية في جاياس، المكسيك. تهتم هذهِ الشبكة بمتابعة عدداً من الموضوعات والمسائل المترابطة بعضها خاص بالمكسيك في حين يتجاوز بعضها الآخر نطاق اشكاليات العلاقة المشحونة تاريخياً بين الدولة القومية المكسيكية والسكان المحليين الذين عملت نخب البلاد ما بعد الثورية على اقصاء الغالبية العظمى منهم عن السلطة. وبفضل تعقبها ودراستها لعملية بروز المعايير في حيز يقع بين العالمي والمحلي (غوديل 2007أ)، لم تكتف سبيد باقتراح طرائق تساعدنا في إعادة التفكير والنظر بآليات عمل الشبكات العابرة للقوميات فحسب، بل أنها أسهمت، بفضل دراستها لتفاصيل الممارسات المعيارية التي تؤلف الشبكات بوصفها كيانات منتمية، في تقديم رؤية مختلفة تماماً عن حقوق الإنسان.

وتمثل دراسة سبيد احدى الحالات التي بقيت فيها المعاني المحددة لحقوق الإنسان مائعة ومتعددة في جوهرها ولا تعتمد على مجموعة افتراضية من المبادىء التي حددتها مجموعة صغيرة من أفراد النخب العالمية، بل تعتمد على الفواعل الاجتماعيين الذين أضحت حقوق الإنسان بالنسبة لهم جزءاً من ممارساتهم الأخلاقية والقانونية والسياسية المتضمنة في سياقات متنوعة. تبعاً لذلك، بيّنت سبيد كيف أستند الزعماء المحليون وغيرهم، الذين يوظفون خطاب حقوق الإنسان بوصفهِ جزءاً من كفاحهم طويل الأمد للحصول على الكرامة الإنسانية والاحترام الذاتي، إلى حزمة أساسية من معايير حقوق الإنسان الدولية أمثال المساواة وأحترام الاستقلال الفردي والجماعي، والعالمية ثم عملوا على استدماجها في داخل حزمة غير تقليدية من المبادىء الأخلاقية والقانونية المتجذرة على نحوٍ راسخٍ في التقاليد الثقافية المحلية. وثمة مبدأ واحد فاق المبادىء الاخرى في أهميتهِ وطابعهِ المبتكر هو إيمان السكان المحليين في المكسيك ان حقوقهم الإنسانية "توجد في ممارساتهم العملية". وعن هذا المبدأ، قالت سبيد، "من خلال الغاء الدولة

بوصفها المحال عليهِ الخارجي فيما يتصل بالحقوق، تشكل عمليات إعادة الصياغة المفاهيمية هذهِ تحدياً لا للدولة فحسب، بل لتصورات الحقوق المفاهيمية الليبرالية والليبرالية المحدثة وعلاقتها بالقانون"(2008: 37).

وتنطوي الدراسات التي كتبها الاثنوغرافيون- ومازالوا- عن الشبكات العابرة للقوميات وحقوق الإنسان على مضامين أربعة رئيسة في الأقل فيما يتصل بنظرية حقوق الإنسان وممارساتها حالياً (وفي المستقبل). أولاً، بصرف النظر عن طبيعة الارتباط بين حقوق الإنسان والنظام (وربما الشبكة) الأوسع، ستخضع آليات هذا الارتباط والمعاني الأوسع لحقوق الإنسان في الأغلب إلى عمليات اعادة تفسير متواصلة على وفق الصيغ اللاكوزمبيتالية والمحلية والاثنية وغيرها من الإملاءات التي لا تتوافق عادةً مع تلك الشائعة في نظام حقوق الإنسان الدولي نفسهِ. غير ان هذا لا يعني، طبقاً لما بيّنه ميري وسبيد وغيرهم، "الاستئصال الحتمي لبعض من جذور حقوق الإنسان"، بما ان هذهِ الحقوق ما زالت مستمرة "في العمل" بوساطة مجموعة المبادىء الجوهرية حتى في حالة هضم هذهِ المبادىء في "العامي" الذي وصفته ميري (2006أ، 2006ب).

ثانياً، تميزت اثنوغرافيا شبكات حقوق الإنسان العابرة للقوميات بانفتاحها على مستويين مختلفين يمكن الحديث عنهما كليهما بصيغ القيم. ففي المستوى الأول هناك القيم التي تشدد على التغيير الاجتماعي، والتبلور والتقدم البشري وغيرها من المظاهر. وهذهِ القيم تُعدّ مبرراً كافياً للجهود التي تبذل في سبيل تحقيقها واعتمادها في تشييد العالم ما بعد القومي. إذ يُرجح ان تتضمن هذهِ القيم إيماناً في أهمية الشبكة بوصفها الوسيلة البنائية التي يمكن بوساطتها إحداث التغيير المطلوب (بدلاً من الاعتماد على نظام فيدرالي- عالمي أُعد على وفق نموذج الدولة القومية الفيدرالية الحديثة). وهناك في مستوى آخر اكثر تحديداً القيم التي ستستند إليها هذهِ الحركة التقدمية المتواصلة في المستقبل. وهذهِ القيم تتضمن- وفي واقع الأمر- تتأثر باحدى نسخ حقوق الإنسان المتعددة في أغلبية الرؤى الكوزمبيتالية.

ثالثاً: أظهرت الرؤية الداخلية التي أعتمدها بعض الباحثين أنهُ على الرغم من ان حقوق الإنسان ستبقى دائماً، وإلى حدٍ ما، متواجدة في الممارسة العملية، ليس

ثمة شك في وجود أنماط عدة متضمنة في الأشكال المختلفة الكثيرة من الممارسات المعيارية التي وثقها علماء الأنثروبولوجيا القانونية على وجه الخصوص (كاوان ودمبور وولسن2001؛ غوديل وميري 2007). وهذا يعني ان ما حاولت ارمان وآخرون بإصرار دحضهِ وإنكاره- البعد "العامودي" المخيف لنظام الحكم العالمي- لا يتعارض بالضرورة مع الاستقلال الثقافي أو الأشكال الاخرى من الهوية الذاتية والجماعية. وفي واقع الأمر، من الصعوبة بمكان تخيل نظام كوزمبيتالي لا يمكن فيهِ فرض إطار معياري مشروع مستند إلى حقوق الإنسان على من يتجاهله أو لا يتفق معه أو يفضل بديل راديكالي عنه. ويتفق حتى أشد الباحثين إلتزاماً بأشكال المشروعية البين- ذاتوية على ضرورة إيجاد آلية ما لفرض القيم وتطبيقها. وبالاستناد إلى ما وثقته بعض دراسات حقوق الإنسان الاثنوغرافية عن الأنماط الشائعة في ممارسات حقوق الإنسان، ثمة ما يدعونا إلى الاعتقاد بإمكانية خلق هذا البعد العامودي وشرعنتهِ من "القاعدة صعوداً".

وفي الختام، سلطت دراسة شبكات حقوق الإنسان العابرة للقوميات- وربما هذا هو الجانب الأهم الذي يميزها- الضوء على شيء آخر ينبغي لمشيدّي النظام وأسياد العالم الكوزمبيتالي القادم أخذهِ على محمل الجد هو ميل الشبكات المستندة إلى حقوق الإنسان إلى ان تكون امبريالية في بعض الأحيان. وليس ثمة شك في انتشار السلطة باساليب معقدة واحياناً مفارقية في وقت يغدو فيهِ خطاب حقوق الإنسان الوسيلة الرئيسة التي يشكل بوساطتها فواعل اجتماعيون عاديون ينتشرون في طيف واسعٍ من السياقات المعاني الأخلاقية والقانونية. وفضلاً عن ذلك، تعمل "سلطة حقوق الإنسان" (ريس وروب وسكنك 1999) على إلحاق الضرر بمجموعة المبادىء الجوهرية تلك التي يُرجح ان يغدو خطاب حقوق الإنسان بدونها شيئاً ما مختلفاً للغاية. وبالطبع، ثمة مفارقة عميقة في حقيقة تمثيل هذا الخطاب، ولاسيما بعد 1989، نوعاً من أنواع "الامبريالية الأخلاقية" في بعض الحالات (هيرناندز- تريول 2002).

ويأتي تقديم منظمات المجتمع المدني العابرة للقارات الغذاء والمعدات وبذور البطاطا والمياه إلى السكان في المناطق الريفية في بوليفيا ضمن برنامج حقوق إنسان

أوسع وأكثر طموحاً (غوديل 2007ب، 2009أ، بوستيرو 2007). في ضوء ذلك، هل يدهشك معرفة شروع السلطات المحلية في مساعدة السكان على التمتع بالحقوق والحريات من دون تدخل منها بعد وقت قصير من ذلك أو الإطلاع على التغييرات التي شهدها أوجه الحياة المختلفة من علاقات الجندر إلى حل الخلافات بين الأفراد في ظل الاملاءات التي تفرضها وجهة النظر العالمية المختلفة عما عهده السكان من قبل؟ في واقع الأمر، يتمثل جوهر الامبريالية في مصادرة الخطابات البديلة بالاستناد إلى ان ما تؤمن بهِ وتعتمده القوى الامبريالية من منظورات وممارسات هو الصحيح أو المتفوق اخلاقياً أو الأكثر فائدة اقتصادياً. وبما ان معايير حقوق الإنسان لا تظهر بشكلها النهائي المتكامل في انحاء العالم المختلفة سواء في مناطق بوليفيا الريفية أو في هيئات التخطيط التابعة للحكومة الفيجية، ستبقى مشكلة تحديد المدى الذي تتأثر بهِ أفكار حقوق الإنسان بأشكال السلطة السياسية والاقتصادية فضلاً عن أشكال السلطة الاخرى قائمة.

التفكير ووضع المعايير خارج نطاق الأمة:

في بيانهم عام 1998، ذكرَ كل من فنج جييه وبروس روبنز ان عالم المستقبل- العالم الكوزمبيتالي الذي سيتميز بشيوع "السياسات الكوزمبيتالية"- لن يظهر ما لم يتوفر عدد كاف من الأشخاص في اجزاء مختلفة من العالم الراغبين بالتفكير وكذلك الأحساس خارج نطاق الدولة القومية والنظام الدولي الذي استمر لقرون طويلة حتى بدا للناس وكأنه نظاماً محتوماً. وربما بالإمكان وصف القرن العشرين بحروبهِ الشاملة وعشرات الملايين من القتلى بالمشرحة الفعلية التي تحولت فيها أوهام "الأممية" إلى مجرد رماد. وكما ذكر المنظر السياسي والمؤرخ الفكري اشعيا بيرلن ذات يوم "عشت معظم سنيّ حياتي في القرن العشرين من دون، هذا ما أود اضافتهِ، معاناتي صعوبات شخصية. ولكني لا أتذكر هذا القرن سوى بوصفهِ القرن الأكثر ترويعاً في التاريخ الغربي" (مقتبس في هوبسبوم 1995: 1).

وعندما ذكر روبنز في موقعٍ آخر ان الأممية- التي تعني ايديولوجية العلاقات الدولية بوصفها حلاً تقدمياً وواقعياً لإدارة التنوع السياسي والثقافي في

العالم – تمر بمرحلة "عصيبة"(1999)، كان يشير إلى العبء النفسي الفظيع الذي القاه التاريخ الحديث على كاهل البشرية، التاريخ الذي أسهم في جعلهِ ممكناً وحتى مفروضاً النظام الدولي الذي لعبت عملية مأسستهِ دوراً بارزاً في تأكيد مصداقية الدولة القومية وحتى الاحتفاء بها وتمجيدها في منتصف القرن العشرين. ولهذا السبب تحديداً، يعتقد روبنز وجيبه ان الكوزمبيتالية وما بعد القومية لن تكون قط حقيقة واقعة ما لم يرغب الناس المنتشرين في نطاق واسعٍ من الأماكن في الشعور بما وراء الأمة، في التخلي عن تعلقهم بالدولة القومية بوصفها الوحدة النهائية للهوية والموافقة على إعادة صياغة طريقة تعلقهم بها بأسلوب أكثر تواضعاً ومختزل بنائياً.

وفي هذين المجالين تحديداً- أي التفكير والشعور خارج نطاق الأمة- من الأهمية بمكان بالنسبة للناس التفكير بالمعايير بأسلوبٍ مختلف جذرياً. ويتمثل جوهر الكوزمبيتالية، طبقاً للفيلسوف السياسي مارثا نوسبوم في رغبة الاطراف الاجتماعية الفاعلة وكذلك الجماعات البشرية في التفكير في وحدات الهوية بصيغ مجموعة من الدوائر المتراكزة والمتشابكة مع منح الدائرة الأبعد القيمة القانونية والأخلاقية والسياسية الأعلى. وفضلاً عن ذلك، تتطلب الكوزمبيتالية من المواطنين العالميين أن يبدأوا من الحلقة الخارجية المتعايشة مع المجتمع العالمي نفسهِ، ثم الشروع "برسم الدوائر بطريقة ما باتجاه المركز" (نوسبوم 1996: 9 مقتبسة من الفيلسوف الرواقي هيروقليس). وبقيامهم بذلك، فإن كل ما يتبقى هو وحدة هوياتية واحدة هي الوحدة الكوزمبيتالية. والإطار المعياري الذي سيحيط بهذهِ الهوية الكوزمبيتالية، وإلى حد ما ينتجها (أو يعيد انتاجها) سيمثل أحد نسخ حقوق الإنسان العالمية. وهذا يتطلب انتقالة حقيقية في الاعتقاد المعياري، انتقالة لم تحدث ولا يتوقع حدوثها حتى اللحظة الراهنة بالنظر إلى الصعوبات التي تسبب بها الطابع الدولي لنظام حقوق الإنسان الحالي[10].

ختاماً، اعتقد بالحاجة إلى توخي المزيد من الدقة والتحلي بالصدق بشأن نوع النظام السياسي الذي يمثل أما شرطاً مسبقاً لنظام حقوق إنسان عالمي حقيقي (وأعني بذلك أن تُطبق على نحوٍ كاملٍ) وأما تكملة ضرورية لهُ. وبالإمكان تحقيق

ذلك جزئياً من خلال التخلي عن الفرضيات الدولية الخاصة بالعلاقـــات الدوليـــة وقانون الأمم الذي أصبح منهكاً ومعيقاً للإنتاج ولاسيما في غضون الخمسين عاماً الماضية. ان تأسيس الأمم المتحدة لم يحل مشكلات العلاقات الدولية التي جعلـــت من القرن العشرين "القرن الأكثر فظاعة في التاريخ الغربـــي، بل أنها أســـهمت في كبحها بطريقة تجعلها قادرة على معاودة الظهور بأشكال مختلفة وان لم تكن أقـــل مأساوية". وينبغي ان نتعامل بجدية مع منظري حقوق الإنسان الكوزمبيتاليين أمثال ارمان التي لطالما عُرفت بدقة اهتمامها بالتفاصيل وخيالها المفرط، هـــذا إذا أردنـــا تسليط المزيد من الضوء على وعود المجموعة ما بعد القومية.

هوامش الفصل الخامس

1. تركز دراسة كوري التي تناول فيها علاقة منظمات المجتمع المدني بالإعلان العالمي على المضامين السياسية والمؤسساتية لمقولة روزفلت "الكرمة المثيرة للفضول" التي ظهرت لأول مرة في مقالة نُشرت في جريدة نيويورك تايمز عام 1948 بشأن أعمال لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة وأنشطتها. وكما لاحظ كوري، تنطوي هذهِ المقولة على "أبعاد ومضامين عدة"(1998: 48).
2. لم أتطرق إلى التمايز الآخر والمهم بين "الدولة القومية" و"الأمة"- وهو تمايز لم ينل ما يستحقه من اهتمام- بالنظر إلى ضعف علاقته بالفكرة المحورية التي يناقشها الكتاب.
3. على الرغم من كون الولايات المتحدة دولة-قومية شابة نسبياً، ثمة مستوى من النشاط والتنوع القانوني بين مناطقها وولاياتها المختلفة مثير للاعجاب. وهذا التنوع يعكس بوضوح تاريخها السياسي المعقد، ولاسيما ما يتصل منه بالأسلوب الذي أتبعتهُ السياسة الرسمية للامبريالية الداخلية في توظيف بعض من الأنظمة والتقاليد القانونية الاسبانية والفرنسية والمكسيكية واستدماجها في البنية الفيدرالية. وبالإمكان ملاحظة ذلك في القوانين الحالية المعمول بها في ولايات لويزيانا وكاليفورنيا ونيومكسيكو. وعلى الرغم من هذا التنوع القانوني، برزت العديد من التيارات المعارضة القوية في الولايات المتحدة منذ عشرينيات القرن العشرين التي يُعدّ المعهدالقضائي الأمريكي أحد أهم الممثلين لها. وتتلخص مهمة هذا المعهد- الذي يتولى إدارتهِ ما يمكن تسميتهِ بالنظير القومي للنخب الكوزمبيتالية العابرة للقوميات المعاصرة- في إجراء التعديلات اللازمة على القوانين والتشريعات في عموم الولايات المتحدة من طريق أولاً معايرة المبادىء القانونية وتوضيحها بين النظم التشريعية والقضائية المختلفة. غير ان المعهد لم يحرز سوى نجاحاً جزئياً في جهودهِ هذه ولاسيما في مجال القوانين والتشريعات الخاصة بالتجارة (من طريق القانون التجاري الموحد)- وثانياً، من طريق تطوير التربية والوعي القانونين بالتعاون مع مؤسسة القضاء الأمريكية.

4. هذا الدستور وقوانين الولايات المتحدة التي تصدر تبعاً لهُ، وجميع المعاهدات المعقودة أو التي تعقد تحت سلطة الولايات المتحدة، تكون القانون الأعلى للبلاد. ويكون القضاة في جميع الولايات ملزمين بهِ، ولا يُعتد بأي نص في دستور أو قوانين ولاية يكون مخالفاً لذلك.

5. يُعدّ قانون الحقوق المدنية لعام 1964 مثالاً جيداً على ذلك، وهو مشروع قانون دخل حيز التنفيذ بعد موافقة الكونغرس الأمريكي عليهِ وتوقيعه من قبل الرئيس لندون جونسون، بموجب هذا القانون، أُبطل العمل بما يُعرف بقانون جم كرو الذي كان معمولاً بهِ في الجزء الجنوبي من البلاد والذي شُرع في الأصل في نهاية القرن التاسع عشر لمواجهة الامتيازات التي حصل عليها الافارقة الامريكان في المرحلة التي تلت الحرب الأهلية مباشرةً. وهذهِ القوانين كانت تفرض تطبيق سياسة الفصل العنصري في الأماكن كافة، من باصات النقل إلى صالات السينما والمسرح. في ولايتي فرجينيا، في سبيل المثال، أبطل قانون الحقوق المدنية قانوناً سابقاً ينص على الآتي: "على كل شخص... يدير... قاعةً أو مسرحاً أو اوبرا أو سينما أو أي مكان آخر لعقد الاجتماعات العامة أو تقديم فنون التسلية يحضره اشخاص بيض وسود، ان يخصص أماكن محددة للبيض واخرى للسود بما يضمن فصلهم عن بعضهم بعضا".(مقتبس في خدمات بارك القومية 2008).

6. ان حديثي عن الولايات المتحدة بهذا الأسلوب لا يعني خلو نظامها الفيدرالي من العيوب وحتى التناقضات الصارخة، ولكني أعتقد أن المقايسة بينهُ والنظام السياسي والقانوني الفيدرالي/العالمي في المستقبل لها ما يبررها في هذا الموقع على الرغم من أهمية الإطلاع على مناحي القصور الكثيرة المتضمنة فيها عند الأخذ بنظر الاعتبار المشكلات التي يتوقع للنظام الفيدرالي العالمي مواجهتها.

7. ليس من الواضح ما يقصده هابرماس هنا، فهل يقصد أتفاق "الاعضاء المؤسسين للأمم المتحدة في 1946" على صياغة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (وفي هذهِ الحالة يكون هابرماس قد جانب الصواب) أم ببساطة تولي "عدد صغير نسبياً" تأسيس الأمم المتحدة. ثمة غموض يتعلق بتركيبة

الجمل النحوية هنا، وأعتقد ان السبب يعود إلى الترجمة المرتبكة (قام بها ماكس بينسكي) من كتاب هابرماس الذي عُرف بلغتهِ الالمانية المعقدة.

8. تعود بدايات تعرفي إلى أعمال ارمان حول حقوق الإنسان والكوزمبيتالية إلى ربيع 2006 في الورشة الدولية- أو العابرة للقوميات- المعنونة "كبح حقوق الإنسان: الأسباب والمسوغات"، التي عُقدت برعاية مؤسسة ارمغارد كوننكس ومركز ماكس فيبر للدراسات الاجتماعية والثقافية المتطورة، جامعة أرفورت. في الورشة التي تولى إدارتها المنظر الاجتماعي هانز جواس، ألقى رونالد دووركن خطاباً تحريضياً عن التعذيب وحقوق الإنسان.

9. تدور دراسة رايلز حول مسؤولي الحكومة الفيجية والناشطين في حقوق الإنسان الذين كانوا يستعدون لحضور مؤتمر الأمم المتحدة الرابع الذي كُرس لمناقشة أوضاع النساء في بكين في 1995.

10. للإطلاع على المزيد بشأن العلاقة بين حقوق الإنسان والكوزمبيتالية، ينظر جيبه 2007.

الفصل السادس

حقوق حرة

علم الأنثروبولوجي وبروز حقوق الإنسان النيوليبرالية

تمثلت أحدى الأفكار الرئيسة التي طرحها الكتاب الحالي في عدم اسهام علم الأنثروبولوجي اسهاماً واضحاً ومميزاً في تطوير نظام حقوق الإنسان في حقبة ما بعد الحرب، بدءاً من مناقشة ثم إعلان مسودة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وصولاً إلى التعديلات والاضافات الفلسفية والمؤسساتية على الأفكار والممارسات التي تبلورت ببطأ إلى اطار معياري فاعل يتميز بوفرة طموحاتهِ العابرة للثقافات. غير ان هذا الغياب الأنثروبولوجي نفسهِ مارس تأثيراً مفارقياً كبيراً في صياغة الطريقة التي برزت فيها فكرة حقوق الإنسان في الخمسين عاماً الأخيرة. ولسوء الحظ، طبقاً لالن ميسر (1993)، لم تكن النتيجة التي أسفر عنها هذا التأثير جيدة على الدوام.

ومما يثير الاستغراب والسخرية في آن معاً ان فرعاً معرفياً مثل علم الأنثروبولوجي الذي قضى المائة وخمسين عاماً الأخيرة في جمع البيانات التجريبية - في ظل ظروف ملتبسة احياناً- عن الأوضاع البشرية بتنويعاتها كافة، وتطوير الأطر النظرية لتفسير هذهِ البيانات لم يقدم اسهاماً يُعتد بهِ في هذهِ المجموعة الواسعة من التفسيرات الخاصة بواحدة من أهم الحقائق المعروفة عن الجنس البشري: أنهم جميعاً متشابهون بفضل انسانيتهم المشتركة التي تؤلف خاصية أخلاقية تتجاوز العنصر البايولوجي المجرد؛ وان هذا التشابه الجوهري ينطوي على مضامين معيارية؛ وأخيراً ان هذهِ المضامين تتخذ شكلاً محدداً يتمثل في الحقوق، وهذا الشكل يضع قيوداً شكلية على المدى الذي يمكن فيهِ لحقوق الإنسان التعايش مع المكونات المعيارية الاخرى التي يمكن اشتقاقها على نحوٍ متساوق من حقيقة الانسانية المشتركة نفسها.

وبالطبع، ظهرت على مر التاريخ البشري العديد من الأطر العالمية الأخرى التي تؤلف أنظمة الأفكار التي تزعم أنها تشمل، والأهم، تُعرف الناس سواء أمنوا بحقيقة هذهِ الافكار أم لا. غير أني أعتقد ان فكرة حقوق الإنسان، كما تبلورت

وتطورت في حقبة ما بعد الحرب، هي أول "فكرة" عالمية حديثة تقر على نحوٍ واضحٍ وتشتمل على جميع "الأفكار" العالمية القائمة الأخرى (ولاسيما الأديان) وتعترف بأصولها التاريخية وأهميتها للناس، وحتى تمنحها درجة معينة من المشروعية. في الوقت نفسهِ، تزعم هذهِ الفكرة نفسها قدرتها على تجاوز هذهِ الأفكار جميعاً في نوعٍ من التأكيد النهائي غير القابل للدحض للإرادة العلمانية- الأخلاقية والعلمية. ولكن ما الشكل الذي كان يمكن لفكرة حقوق الإنسان المعاصرة- ناهيك عن تعبيرات هذهِ الفكرة القانونية والسياسية في المستوى الدولي- ان تتخذه فيما لو أُتيح لمناهج علم الأنثروبولوجي ومفاهيمهِ المتنوعة فرصة أكبر في التأثير فيها؟

في واقع الأمر، تعترض سبيل الاجابة عن هذا السؤال تعقيدات وصعوبات عدة ليس أقلها ما يستلزمه من عملية تخيل تتناقض مع المسارين التاريخي والخطابي. وبرغم ذلك، تمثل الاجابة عن هذا السؤال- أو محاولة الاجابة عنه- أحدى الطرائق التي نتطلع بوساطتها إلى الأمام في ظل انشغال خطاب حقوق الإنسان المعاصر بعددٍ لا يحصى من المعضلات والمشكلات الإنسانية. وعلى فرض الدور الذي أضطلعت بهِ الثغرة الكبيرة الناجمة عن إسكات "الصوت الأنثروبولوجي" في خلق الكثير من المعضلات في العقود التي تلت الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ما زالت حقيقة ان هذا الصوت لم يكن غائباً كلياً عن المشهد العالمي قائمة وتستدعي التفكير(1).

وثمة مجال واحد في الاقل في حقوق الإنسان أسهم فيه علماء الأنثروبولوجي فلسفياً وسياسياً ومؤسساتياً بطريقة تُبين ما كان يحتمل ان يحدث فيما لو منحوا فرصة أكبر. فمنذ مطلع سبعينيات القرن العشرين، تصدر الأنثروبولوجيون المشهد النظري والممارساتي الخاص بأشكال مختلفة من الحقوق الجماعية التي تمثل فئة معيارية مثيرة للجدل إلى حد بعيد بالنظر إلى اختلاف الآراء بشأن إمكانية اعتبارها فئة ثانوية تابعة لحقوق الإنسان العامة(2). وعلى الرغم من تأخر حقبة السبعينيات نفسها فيما يتصل بالتطور التاريخي (المتواصل) لحقوق الإنسان، فأنها تؤشر في الوقت نفسهِ إلى المراحل المبكرة للتطورات المتسارعة التي شهدها حقل حقوق الإنسان فيما بعد.

وهناك العديد من الجوانب التي تميز التطورات التي شهدتها هذهِ الحقبة عن نظيراتها في الحقب السابقة لعل أهمها بروز الأفكار والطروحات المؤيدة لفئات الحقوق الجديدة أو المناهضة لها- من مثل حقوق السكان المحليين- من حركات النضال السياسي والاجتماعي أولاً أكثر منها من قاعات الدرس الاكاديمية. ولهذا، نلاحظ عدم نزول الأنثروبولوجيين إلى ساحات الوغى النظرية المختلفة (والساخنة كما هو متوقع) الا بعد ترسخ مكانة فئات الحقوق الجماعية الجديدة سياسياً ومؤسساتياً- على الرغم من حدوث ذلك على نحوٍ رمزي. وقد ترتب على عملية القلب الابستمولوجي في التاريخ الفكري العام لحقوق الإنسان نتائج على قدر عالٍ من الأهمية فيما يتصل بالطريقة التي اعتمدت لتصور الحقوق الجماعية وفهمها في سياق حقوق الإنسان بعامة. ويعتقد البعض بإمكانية توظيف هذهِ النتائج بوصفها عدسات نقدية اخرى لدراسة حقوق الإنسان بعامة وفهمها على نحوٍ أعمق.

وبقيامنا بذلك، سنلاحظ ان البعد الوحيد في حقوق الإنسان الذي يحظى بحصة الأسد من التأثير الأنثروبولوجي لا يخلو، لهذا السبب تحديداً، من تناقضاتهِ الداخلية ومحاور صراعهِ الخاصة. في واقع الأمر، أسهمت عملية توسيع حقوق الإنسان لتشمل أنواع مختلفة من الحقوق الجماعية في حدوث توترات ومشكلات لم تكن لتقع في الحالات الاخرى. وبرغم ذلك، فهذهِ التوترات نفسها، وهذا ما أود الحديث عنه في الفصل الحالي، هي أحد المصادر المهمة للحراك النظري والسياسي الهائل الذي شهده الحقل، والسبب في ذلك يعود اساساً إلى تمثيل هذهِ التطورات الأخيرة في الحقوق الجماعية انعكاساً جزئياً لمقدارٍ معينٍ من التأمل الداخلي النقدي حتى ان لم يتجاوز ذلك حدود تنبه المعنيين- للمرة الأولى في الكثير من الحالات- لأهمية الطرائق البديلة التي يمكن بوساطتها تقديم المعارف الخاصة بحقوق الإنسان. وهكذا، يمكن القول ان الفضل في خضوع فكرة حقوق الإنسان العامة نفسها إلى ذلك النوع من النقد والتحليل العميقين اللذين تتطلبهما يعود اساساً إلى هذا التوسع في فئات حقوق الإنسان والحاجة الناجمة عن ذلك إلى مزيد من المنظرين لتحديد مدى ملائمة هذهِ الفئات وتوافقها مع الأطر المفاهيمية المترامية الاطراف والموجودة سلفاً.

سياسات الحقوق الحرة ووعودها:

شهدت فئات حقوق الإنسان تطورات عدة ومتنوعة منذ العام 1948. وثمة تطوران حظيّا بأهمية استثنائية لجهة تأثيرهما وأنا معني في هذا الفصل بمناقشة النوع الثاني منهما. ولا يُعدّ النوع الأول شكلاً من أشكال التوسع بقدر ما هو عملية أسهمت في تأكيد أنواع حقوق الإنسان الموجودة اصلاً وتجسدت فيها سياسات العلاقات الدولية من خلال الاملاءات الاجرائية المألوفة للقانون الدولي. تبع صدور الإعلان العالمي (في الأقل نظرياً) جملة من الاجراءات القانونية الملزمة التي كان الهدف منها تفعيل بعض فقرات الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. ففي سبيل المثال لا الحصر، وصف كل من الميثاق الدولي للحقوق المدنية والسياسية والميثاق الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الفقرات الأهم في الإعلان العالمي بالملزمة بالنسبة للدول الاعضاء التي وقعت وصادقت عليهِ. وعلى الرغم من استغراق عملية دخول هذهِ المواثيق حيز التنفيذ عشر سنوات كاملة (1966-1976)، لم تسهم الاجراءات التي أُتخذت لتحويل فقرات أساسية من الإعلان العالمي إلى قانون مُلزم (في المستويين الداخلي والدولي) في زيادة عدد أنواع حقوق الإنسان بقدر ما أسهمت في تعزيز فاعلية الحقوق الموجودة سلفاً.

لنأخذ المادة السادسة من الميثاق الدولي للحقوق المدنية والسياسية في سبيل المثال. إذ يتوجب على الدول الاعضاء التي صادقت على الميثاق وجعلته، طبقاً لذلك، ملزماً في القانون الداخلي الإقرار، وبالتالي الالتزام بتنفيذهِ: "الحق في الحياة حق ملازم لكل إنسان. وعلى القانون ان يحمي هذا الحق. ولا يجوز حرمان أحد من حياتهِ تعسفاً". وهذهِ المادة تذكرنا بالمادة الثالثة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان التي تفيد "لكل فرد الحق في الحياة والحرية وسلامة شخصهِ". وطبقاً لذلك ان العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية لم يأت بجديد عندما دخل حيز التنفيذ في عام 1976 (وعمل القانون المحلي بموادهِ، في الأقل نظرياً في البلدان التي صادقت عليهِ)[3]. وهذا يعني ان حقل حقوق الإنسان لم يشهد زيادة مفاجئة في المحتوى المعياري، بل تعرض المحتوى القائم أصلاً إلى تغيير مهم في الشكل حصراً.

وبالإمكان ايراد المزيد من الأمثلة على عملية التداخل أو التفاعل القائمة بين الإعلان- العهد أو العهد- القانون التي تم فيها تحويل مبادىء حقوق الإنسان المبينة (أو المذكورة ضمناً) في اتفاقيات حقوق الإنسان السابقة إلى شكلٍ أرتبطت بوساطتهِ الطموحات المعيارية في الاتفاقيات المبكرة بالأشكال الحقيقية من الممارسة السياسية والاجتماعية والقانونية. ويُعد الميثاق الدولي لالغاء جميع أشكال التمييز العنصري (1969)، والميثاق الدولي لإلغاء جميع أشكال التمييز ضد النساء (1981)، والميثاق الخاص بمنع الاتجار بالبشر واستغلال الآخرين لأغراض الدعارة (1951، والميثاق الدولي لمناهضة التعذيب وغيرهِ من أشكال المعاملة أو التعذيب القاسية والإنسانية (1987)، والميثاق الخاص بمناهضة التمييز في التعليم (1962)، ومواثيق جنيف الأربعة (1950)، التي تُعدّ مضامينها القانونية والأخلاقية من الموضوعات المثيرة للجدل في السنوات الأخيرة بالنظر إلى السياسات التي ارتبطت بغزو العراق وافغانستان بقيادة الولايات المتحدة، من أبرز الأمثلة على عملية التداخل هذهِ.

وبينما استمرت عملية التطوير المعياري في التبلور على وقع التسييس المتصاعد لقانون حقوق الإنسان الدولية، لاحظ المعنيون بالحقوق نفسها عملية تسييس اخرى تسير في مسارٍ موازٍ لعملية التطوير ويتم فيها توسيع نطاق فكرة حقوق الإنسان الأساسية وتحديها وتقويضها (وفي بعض الحالات) تحويلها على نحوٍ جذري. وتمثلت هذهِ العملية فيما وصفه ول كيملكا بـــ"حقوق الأقليات الجوهرية" التي تعني أنواعاً خاصة من حقوق الإنسان التي تتميز بكونها جوهرية (بمعنى تمثيلها حقوقاً محددة لا محض مبادىء أخلاقية أو قانونية عامة) وفي الوقت نفسهِ ما فوق فردية (بمعنى الحقوق التي تتجسد بأوضح صورها في الجماعات من أنواع مختلفة من مثل الأقليات، والسكان المحليين، وغيرهم). وطبقاً لما ذكره كيملكا: "حظيّت حقوق الأقليات ببعض الاهتمام والاعتراف الدوليين في ظل برنامج "حماية الأقليات" التابع لعصبة الأمم. غير ان هذا البرنامج تعرض إلى انتهاك فظيع على يد النازيين الذين شجعوا الاقليات الالمانية في تشيكوسلوفاكيا على زيادة سقف مطالبهم من حقوق الأقليات. وحينما عجزت الحكومتان البولندية

والتشيكوسلوفاكية أو لم ترغبا في تلبية هذهِ المطالب، استخدم النازيون هذا الرفض كذريعة للغزو. ولهذا السبب تحديداً، حُذفت جميع الإشارات إلى حقوق الأقليات العرقية والقومية من الاعلان العالمي لحقوق الإنسان عندما تبنتهُ الأمـــم المتحـــدة" (1995: 18).

ولأجل تفسير هذا الأمر تحدث كيملكا عن اعتقاد معدّي مسودة الإعـــلان العالمي ان مواداً معينة من شأنها حماية الجماعات الضعيفة على نحوٍ أكثر فاعلية من خلال تبني نوع من أنواع المبادىء العامة، فتحذير الإعلان من التمييز ضد الأفراد، كمثال، من شأنهِ حماية الأفراد الذين سيتمتعون جميعاً (بموجب المـــادة الســـابعة) بالحماية المتساوية أمام القانون. وطبقاً لملاحظة كيملكاوغيره من المعنيين بحقـــوق الإنسان، فقد ترتب على حذف الحقوق الجماعية من الاتفاقيات المؤسسة لنظـــام حقوق الإنسان الدولي في مرحلة ما بعد الحرب جملة من النتـــائج الســـلبية الـــتي برهنت أن اعتقاد البعض ان الكيانات الجماعية ستحظى بالحماية من طريق الإطار الانفرادي للإعلان العالمي لحقوق الإنسان كان اعتقاداً خاطئاً إلى حدٍ كبيرٍ.

وشهد مطلع ثمانينيات القرن العشرين إلى أواسطهِ بروز استراتيجية مختلفـــة تماماً تبناها عددٌ متزايدٌ من المؤسسات الدولية، والأهم من ذلك، المؤسسات العابرة للقوميات المهتمة بمعالجة المشكلات التي تعانيها الأقليات العرقية والشعوب الأصلية في فترات التغيرات الاقتصادية والسياسية والعسكرية التي تُعرف على نحـــوٍ عـــامٍ بــــ"الليبرالية المحدثة". وكان الغرض من طرح هذهِ الفكرة هو توسيع اطار حقوق الإنسان بحيث تحظى الحقوق الفردية والجماعية بالاعتراف والحمايـــة الـــرسميتين. وبالطبع، ثمة من يعتقد بأحقية أنواع محددة من الحقوق الجماعية فحســـب بهـــذهِ الحماية والاعتراف الخاصين، وهم يقصدون بذلك الحقـــوق الضـــرورية لحمايـــة الجماعات التي عانت تاريخياً من الاضطهاد والتهميش والتعذيب.

وطبقاً لما أورده كيملكا، كان الهدف من الاعتراف بهذهِ الأنواع الجديدة من الحقوق الجماعية بوصفها حقوق إنسان هو ((إقصاء الفئات المصطنعة أو العشوائية من الناس الذين لا يمتلكون حياة مشتركة، من مثل الأفراد الذين يبدأ أسمهم الأخير (أسم الجد) بحرف "ك"))(1995: 13). وقد أدرك المعنيون الصعوبات المفاهيميـــة

الفريدة التي تسفر عنها فكرة الحقوق الجماعية بالنظر إلى تمثيلها تحدياً مباشراً للكثير من الفرضيات الأساسية التي أستند إليها نظام حقوق الإنسان الدولي في مرحلة ما بعد الحرب. وتقدم ظاهرة بروز الحقوق الجماعية بوصفها نوعاً جديداً (أو نوعاً أُعيد اختراعه) ضمن نظام حقوق الإنسان الدولي - نوعٌ طُرِحُ كذلك في أوساط المهتمين بالشبكات المنتشرة التي تؤلف حقوق الإنسان العابرة للقوميات- رؤية معقدة نتعرف من خلالها إلى الطريقة التي تتقاطع بها السياسة مع حسابات حقوق الإنسان الأخلاقية والقانونية وتشير إلى اسلوبٍ أكثر تطوراً لفهم فكرة حقوق الإنسان نفسها.

ويُعدّ النظر إلى الحقوق الجماعية بوصفها نتاجاً لمجموعة من التطورات السياسية الحديثة نسبياً التي أسهمت في تفعيل الإطار العام لحقوق الإنسان بغية التصدي لمشكلة السلطة المتمثلة في عدم المساواة في توزيع الثروة، وفي توزيع الموارد أو السيطرة عليها، وفي حقيقة التمييز الأثني أو العرقي، وفي التهميش التاريخي والعابر للثقافات للنساء وسوء معاملتهن بوصفهِ جزءاً مما أسمتهُ غيردا ليرنر (1987) "خلق النظام الابوي البطرياركي"، احدى الطرائق المفيدة التي تساعدنا في فهم مضامين هذهِ الحقوق وابعادها.

إن فهم الحقوق الجماعية بهذهِ الطريقة يعني النظر إليها بصفتها استجابة سياسية دينامية وملحة تحددت ملامحها في لغة الحقوق- السياسية بوصفها قانوناً (أو ربما أخلاق). وعلى الرغم من الطابع السياسي العميق والخاص من نوعهِ الذي ميّز السياق الذي برز فيهِ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في حقبة ما بعد الحرب، يلاحظ كثرة الاختلافات فيما بينهُ والتطورات التالية التي شهدها مسيرة الحقوق الجماعية. ففي المرحلة التي أعقبت الحرب العالمية الثانية مباشرةً، لم يكن نظام العلاقات الدولية مضطرباً فحسب، بل كان منهاراً. وقد أدت فظائع الهولوكوست- وإلى حد ما الأعمال الوحشية في شرق آسيا وجنوب شرقها- إلى شعور عميق بالاحباط والصدمة في أوساط حتى أشد الدوليين التزاماً. وتجلى هذا الشعور بأوضح صورهِ في البحث عن اطار منظم بديل يمكنهُ إلى حدٍ ما تجاوز السياسة.

وطبقاً لما ورد في مواقع مختلفة من الكتاب الحالي، كان المسؤولون عن لغة الإعلان العالمي وبنيتهِ يدركون تماماً ان عملهم هذا لا يعني، بأي حال من الأحوال، التوصل إلى اتفاقية تُعدّ بمثابة الأساس للنظام السياسي الدولي الجديد. وقد أقرت اليانور روزفلت ان ما مطلوب في المرحلة الراهنة- أي حقبة ما بعد الحرب- هو مجموعة من المبادىء المؤثرة والمتفق عليها التي يمكن تمييزها حتى عن أكثر الأطر السياسية تنويراً. وحتى لو أضحى نظام حقوق الإنسان الدولي نظام تغلب عليهِ السياسة، يلاحظ تأثر الأسس المفاهيمية الرئيسة لهذا النظام ومضامينه المعيارية بأصولها المتجذرة في البحث الذي قام بهِ بمجموعة من النخب الكوزمبيتالية عن خطاب طموح لاسياسي في جوهرهِ ومتجرد من تعقيدات الممارسة الاجتماعية. والسؤال الذي يطرح نفسه هو: كيف لهذا النظام ان يتخذ شكلاً آخر غير الذي أتخذه؟ في عام 1948، تمثل النموذج الأحدث الأشد قساوة وترويعاً لهذهِ "الممارسة الاجتماعية" في ذلك النموذج الذي أدى إلى مقتل ملايين البشر.

وهناك سبب آخر يدعونا إلى مقارنة بنية حقوق الإنسان الدولية التقليدية بالتطورات الأحدث التي شهدها الفئات المختلفة من الحقوق الجماعية. ولهذا ليس من قبيل المصادفة تجذر الاطار المعياري، الذي برز من البحث عن خطاب طموحاتي يتجاوز النطاق السياسي، في بنيةحقوق الإنسان. و لم يكن هذا الإطار، في واقع الأمر، سوى الإطار الوحيد الموجود سلفاً والعلماني والعابر للقوميات والأخلاقي- القانوني المتوفر لاعضاء لجنة حقوق الإنسان الذين يمثلون، طبقاً لما بينهُ الفصلان الثاني والرابع نطاقاً محدوداً للغاية من المصالح المعيارية والايديولوجية على الرغم من كثرة النقاشات التي رافقت إعداد مسودة الإعلان وما بعدها. وليس من المستغرب كذلك تأثر صياغة نظام حقوق الإنسان الشديد بشكل بيانات حقوق الإنسان/الحقوق الطبيعية السابقة ومضامينها والتي تحمل بصمات تاريخ فكري أقدم بكثير، تاريخ ليس من الصعب تعقب مسارهِ إلى العصور الغربية القديمة (يُنظر في سبيل المثال هيربرت 2002؛ سويت 2003).

إذن، ما مضامين هذا التاريخ فيما يتصل بأغراض الكتاب الحالي؟ مثلما لاحظنا في مواقع مختلفة من فصول الكتاب، يتجذر إطار حقوق الإنسان/الحقوق

الطبيعية في سياق ابستمولوجي صارم ومترابط منطقياً يتم التأكيد فيهِ على مجموعة من المبادىء الجوهرية غير المبرهنة (البديهات) (او غير القابلة للبرهنة) التي يمكن منها استخلاص أي عدد من المضامين (النتائج الطبيعية). وبالطبع تستند عملية استنتاج حقوق الإنسان هذهِ إلى ممكنات الممارسة الاجتماعية، والغاية من المعارف التي تنتج عن هذهِ العملية تتمثل في تجاوز هذهِ الممكنات ثم السيطرة عليها في نهاية المطاف. وكما لاحظنا سلفاً، ثمة تاريخ طويل من الابستمولوجيا المنطقية-الاستنتاجية المهيمنة على كل من النظرية القانونية والفلسفة، وهما المصدران الفكريان الرئيسان اللذان أضطلعا بأدوار رئيسة في تشكيل نظام حقوق الإنسان الدولي ووضع التصورات المفاهيمية الخاصة بهِ.

في حقيقة الأمر، ليس لدي الكثير لأقوله بشأن قيمة هذهِ المقاربة الاستنتاجية اساساً لأنواع المعرفة الاخلاقية أو القانونية أو أي نوع آخر من أنواع المعرفة. غير ان ما ينبغي للمختص معرفتهِ هو طبيعة النتائج التي يسفر عنها توظيف مقاربة كهذهِ خارج نطاق علوم الرياضيات (وربما اللاهوت). وتتمثل النتيجة الأبرز لتوظيف هذهِ المقاربة في استحالة معرفة هل هناك أي تطابق تجريبي بين المضامين المُستنتجة من المبادىء الأولى غير المبرهنة وممارسة الحياة اليومية أم لا. هناك العديد من المواد في الإعلان العالمي التي تمنح الناس جميعاً الحق في "أن يغادر أية بلاد بما في ذلك بلدهِ كما يحق له العودة إليه"(المادة 13 من الإعلان)، ويحق لكل فرد "ان يلجأ إلى بلاد اخرى أو يحاول الالتجاء إليها هرباً من الاضطهاد"(المادة 14) وكذلك يحق "لكل شخص التملك بمفردهِ أو بالاشتراك مع غيرهِ"(المادة 17)، وغيرهما من المواد. وتقع هذهِ المواد ضمن المضامين المعيارية التي أُستنتجت بدقة من المجموعة الأساسية للمبادىء الأولى غير المبرهنة/غير القابلة للبرهنة القائلة ان البشر جميعهاً متشابهون في أصلهم وان هذا التشابه الجوهري يستلزم منحهم حقوقاً. ولكن هل ثمة أي تطابق يذكر موجود سلفاً بين هذهِ الحقوق المُسلم بها والتنوع في الممارسات المعيارية في انحاء العالم؟ وبكلمات اخرى، هل ثمة ما يمكن قولهِ بشأن التطابق في داخل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان نفسهِ؟ والإجابة عن هذين السؤالين كليهما، كما نوهت مسبقاً، هو كلا.

واعتقد بتمثيل هذا الأمر أحد المشكلات المحورية لكل من منظوميّ حقوق الإنسان الدولية والعابرة للقوميات التي برزت في حقبة ما بعد الحرب على الرغم من ان آثارها لم تظهر بوضوح ضمن ممارسات حقوق الإنسان الا في غضون العشرين عاماً الأخيرة. وإذا كان الإطار الذي تبلور فيه نظام حقوق الإنسان في حقبة ما بعد الحرب يتميز بهذا الانقطاع الجوهري في مسيرتهِ، لا يمكن قول الشيء نفسهِ عن الحقوق الجماعية التي برزت مؤخراً والتي تتميز بتجذرها في مجموعة من الظروف الابستمولوجية المختلفة تماماً. ولنأخذ في سبيل المثال قضية حقوق السكان الأصليين. فسواء تحدثنا عن تشكيل جماعة العمل الخاصة بالسكان الأصليين والتابعة للأمم المتحدة في 1982 أو الجهود التي تبذلها منظمة العمل الدولية لمراجعة العهد والتوصيات الخاصة بالجماعات المحلية والقبلية، والأهم من ذلك، سعي الجماعات المعنية بقضايا الصراع والنضال في أجزاء مختلفة من العالم في العشرين عاماً السابقة إلى تطوير خطاب حقوق محلية، ثمة أمر واحدٌ يبرز بوضوح هو حقيقة ارتباط فكرة الحقوق المحلية والأطر السياسية والقانونية التي برزت في نهاية المطاف للتعبير عن هذهِ الفكرة ارتباطاً قوياً بمجموعة محددة (ان لم تكن مستمدة منها) من الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

وهذا ببساطة يعني صعوبة استنتاج الإطار الدولي للحقوق المحلية- المثير للجدل والمتداعي على ما يبدو – من مجموعة المبادى الأولى. وتمثل الحقوق المبينة في إعلان الأمم المتحدة الخاص بحقوق الشعوب الأصلية في سبيل المثال، بطريقة أو باخرى، محاولة المشكلات السياسية والاقتصادية التي تعانيها بعض الجماعات فيما يتصل باللغة المعيارية السائدة- أي لغة حقوق الإنسان. ولهذا السبب تحديداً وعلى وفق منظور الابستمولوجيا التي أعدت إعلاناً مثل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، يكتنف مفهوم الحقوق الأصلية (أو كما سنلاحظ في المبحث التالي، الحقوق الثقافية) الكثير من ىالغموض والالتباس. وهذهِ تحديداً هي النقطة التي أود الحديث عنها: كيف لنا ان نفهم الحقوق الجماعية في ظل تأثر علاقتها بالنطاق الأوسع لحقوق الإنسان بنوعٍ من أنواع ما وراء خطاب (meta discourse) حقوق الإنسان الذي يبلغنا بأسلوبٍ ديكارتي مناسب ان المعرفة الوحيدة التي

تستحق الاهتمام هي المعرفة المستمدة من الأثير الأفلاطوني- أو البخار المنبعث من مرجل ساخن.

إن قولنا ان الحقوق الأصلية المتضمنة في مواثيق امثال ميثاق الشعوب الأصلية والقبلية الدولي 169 أو إعلان الأمم المتحدة لعام 2007- ناهيك عن الحقوق التي توضع وتشرع عبر الممارسة السياسية الاصلية- يمثل محاولة جادة لإعادة صياغة المشكلات السياسية/الاقتصادية العميقة بصيغ حقوق الإنسان لا يعني ان هذهِ الحقوق هي حقوق ملتبسة اخلاقياً أو قانونياً أو أنها تمثل نوعاً مفاهيمياً أضعف من الحقوق.

في واقع الأمر، ان حقيقة انشغال الذهن الفلسفي (الانكلوأوروبي الليبرالي) بهذهِ الحقوق واهتمامهِ بها لهو خير دليل على قدرتها على توسيع نطاق ما هو بحاجة إلى التوسيع والقاء ضوء نقدي على الأماكن التي طالما عانت من تجاهل التاريخ الخطابي العام لحقوق الإنسان في مرحلة ما بعد الحرب لها.

وعندما بيّنت شانون سبيد (2006، 2008) كيف توصل الزاباتستيون (مجموعة يسارية ثورية نشطت في المكسيك) إلى اعتقادهم القائل ان نوعاً معيناً من حقوق الإنسان الأصلية قد ولِدَ في اللحظة نفسها التي بدأ الناس فيها في ممارسة هذهِ الحقوق، تم تلاشى بطريقة ما عندما لم تعد هذهِ الحقوق ضرورية ضمن الصراعات الاجتماعية القائمة، كانت شانون تصف نظرية حقوق إنسان تختلف تماماً عن تلك التي أسهمت في صياغة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. وأنه هذهِ العالمية والحصانة الانطولوجية التي تمنح حقوق الإنسان قوتها المعيارية الخاصة وتميزها عن الكثير من الأنواع الاخرى من الحقوق- السياسية والمدنية والعقدية. وبرغم ذلك، تحدث الزاباتستيون عن دور ممارساتهم القانونية والسياسية في انتاج نوع من حقوق الإنسان لا يتسم بدوامهِ ولا عالميتهِ باستثناء إلى المدى الذي يمكننا بهِ وصفهِ بذلك في أوساط الزاباتستيين (أو حتى في أوساط السكان الأصليين؛ ينظر غوديل 2006ت).

إن السؤال عن مدى ملائمة هذا التوسع الراديكالي في فكرة حقوق الإنسان يعني الدخول في مواجهة مع مجموعة من التوقعات المنطقية التي القت بظلالها على

تاريخ حقوق الإنسان في مرحلة ما بعد الحرب. ومثلما بيّنت سلفاً، تتميز الابستمولوجيا التي اسهمت في إخراج الإعلان العالمي للحقوق بشكلهِ الحالي وأغلبية نظم حقوق الإنسان في مرحلة ما بعد الحرب بامتداد جذورها عميقاً في تاريخ فكري غربي عام أكثر شمولاً، وانا أتعمد هنا استعمال كلمة "غربي" هنا.

وبالطبع، بالإمكان الحديث بما يخالف ذلك والقول ان كل من علم الابستمولوجي وما اسفر عنه (في الإعلان العالمي كمثال) يعكسان إجماعا ثقافياً (وبالتالي ابستمولوجيا) شاملاً. وعلى الرغم من عدم اعتراف الكثير من المنظرين الليبراليين بذلك، يبدو واضحاً (بالنسبة لي في الأقل) ان أغلبية الباحثين في حقل حقوق الإنسان (ناهيك عن الناشطين) يرون ان اتفاقيات حقوق الإنسان الرئيسة ومواثيقها تعكس حتماً قيم تاريخ فكري (وبالطبع سياسي) معين، غير ان هذهِ القيم نفسها[4]- وهنا يبدو البعد المنطقي أو الميتامعياري أشد وضوحاً- تظهر بمظهر المتفوق على تلك القيم التي تواجهها في النطاقات المتصارعة والمثيرة للجدل التي تُفرض فيها فكرة حقوق الإنسان (أو تهضم وتستوعب طواعيةً كما يذكرنا ولسن [2006]).

ويسهم البروز المتنوع للحقوق الأصلية في العشرين عاماً الماضية في تقديم نسخة مختلفة من الملائمة والصلاحية الدالة على المضمون الابستمولوجي، نسخة تسفر عن نظام أو (أنظمة) حقوق إنسان عابرة للثقافات مستمدة من الممارسات المعيارية المتعددة وغير المتكاملة والمحتملة. ومن الأهمية بمكان التأكيد على تمثيل حقوق الإنسان مثالاً ناقصاً على ذلك النوع من أطر حقوق الإنسان البديلة التي أفكر بها بالنظر إلى ضعف علاقتها- في الأقل كما تجسدت في القانون الدولي- بالممارسة المعيارية عبر الثقافية. (وبرغم ذلك، تمثل هذهِ الحقوق حقوقاً متأصلة ضمن نظام حقوق الإنسان الدولي القائم). وتبين الأمثلة الاثنوغرافية كتلك التي قدمها سبيد الإمكانات الهائلة في نظريات الحقوق الأصلية الناشئة وممارساتها التي لم يجد سوى جزءٌ صغيرٌ منها تعبيراً لهُ في مواقع مثل ميثاق الشعوب الأصلية والقبلية رقم 169 وإعلان الأمم المتحدة الأحدث منه.

علم الأنثروبولوجي والحقوق الاصلية والحق في الثقافة:

كما لاحظنا في فصول الكتاب المتنوعة، تميزت مرحلة آواخر ستينيات القرن العشرين ومطلع سبعينياتهِ بكونها مرحلة حاسمة ومثيرة للجدل بالنسبة لعلماء الأنثروبولوجي. ولا يبدو ذلك أمراً مفاجئاً في ظل ميل اطفال القنبلة السكانية (الذين ولِدوا في اربعينيات القرن العشرين وخمسينياتهِ) إلى مهاجمة النظم القديمة التي أدت إلى حربين عالميتين كارثيتين ومجازر دموية وأنظمة حكم فاشية والمكارثية في الولايات المتحدة وغيرها من المراحل المظلمة في التاريخ البشري. وإذا كانت الولايات المتحدة من اللاعبين الأساسيين في فريق قوى النور الذي لعب دوراً محورياً في بعض هذهِ الأحداث، فقد انتحلت في احداث اخرى دور أمير الظلام نفسهِ. إذ طورت الولايات المتحدة، عبر إداراتها الديمقراطية والجمهورية على السواء، ايديولوجية محددة مناهضة للشيوعية اضطرتها إلى توظيف مواردها المالية والدبلوماسية والعسكرية للإطاحة- عن طريق جهاز المخابرات الأمريكي عادةً- بالعديد من الحكومات المنتخبة ديمقراطياً من ايران (1953) إلى تشيلي (1973). وبحلول آواخر الستينيات، برزت هذهِ الايديولوجية مرةً اخرى لتغدو السبب الرئيس والرسمي للحرب المفتوحة التي شنتها الولايات المتحدة على الشيوعيين في جنوب شرق آسيا والتي أدت إلى مقتل اكثر من مليون شخص من جميع الأطراف. وكان العديد من القتلى من السكان الأصليين في فيتنام ولاوس وكمبوديا الذين تعرضوا إلى القصف والتعذيب والاغتصاب واجبروا على العمل كمخبرين وجنود غير نظاميين في القوات المسلحة الأمريكية.

ويعود السبب في معارضة الأنثروبولوجيين لسياسة التدخل الامريكي في جنوب شرق آسيا، في جزء منهُ، إلى إدراكهم حقيقة تجذر حقلهم المعرفي نفسهِ في نظام سياسي- اقتصادي عالمي يعتمد على استغلال العديد من شعوب العالم الأكثر تهميشاً وضعفاً، وهي الشعوب نفسها التي تمثل مجتمعاتها ونظمها الثقافية والحياتية قوام حياة هذا النوع الخاص من العلوم الاجتماعية. وفضلاً عن الفعاليات التي تندرج في خانة المعارضة السياسية العامة، أتخذت المعارضة شكلين اضافيين محددين هما، أولاً، استناد الأنثروبولوجي إلى جملة من مصادر الالهام النظري- من

مثل الماركسية والنظم العالمية ونظرية التبعية والفمنستية وما بعد الكولونيالية - التي سعت، أكثر من أي شيء آخر- إلى ترسيخ موقع المؤسسات الأكاديمية نفسها في العالم الواقعي بمشكلاتهِ كافة (التي يُعدّ بعض الاكاديميين مسؤولين مسؤولية مباشرة عنها). وبصرف النظر عن المزايا التحليلية التي تنطوي عليها هذهِ المصادر، كان الهدف من توظيف الأفكار الجديدة في حقل الأنثروبولوجيا في هذهِ المرحلة هو تفسير مكونات الحقل نفسهِ وتحديد موقفهِ فيما يتصل ببنى السلطة الأوسع. والأهم من ذلك، إذا كان توظيف الأفكار الجديدة من شأنهِ ان يجعل علم الأنثروبولوجي نسبياً ويلقي بظلال الشك على العديد من تصوراتهِ الذاتية القائمة سلفاً، توفر عملية التوظيف هذهِ مجموعة من المسوغات الفكرية التي تبرر استخدام المعارف الأنثروبولوجية لأغراض مختلفة تماماً ومنها السياسية.

ان الاعتراف بحقيقة تجذر المعرفة الأنثروبولوجية في الاقتصادات السياسية الأوسع- ثم التنظير لها- تعني فتح الباب واسعاً أمام علماء الأنثروبولوجي لدمج التزاماهم السياسية بممارستهم المهنية. وفي واقع الأمر، ما برح التداخل يزداد ويتعمق بين الجانبين. ويتميز هذا التحول بأهمية خاصة بالنسبة للأنثروبولوجيين الذين قضوا حياهم المهنية يتعلمون من الشعوب الأصلية ويدافعون عنهم عبر القنوات غير الرسمية. والسبب في هذهِ الأهمية هو حقيقة الاقتران الشائع بين السكان الأصليين والقمع التاريخي والاضطهاد المنهجي[5].

ويُعدّ تأسيس منظمة الرواسب الثقافية عام 1972 من قبل عالم الأنثروبولوجي ديفيد ميبري - لويس زوجتهِ بيا ميبري- لويس أحد الأمثلة المهمة على عمليات التدخل الأنثروبولوجي بالنيابة عن الشعوب الأصلية. وعلى الرغم من تحول هذهِ المنظمة حالياً إلى واحدة من أهم المدافعين العابرين للقوميات عن حقوق السكان الأصليين (الإنسانية)، كان السياق المنطقي والخطابي في المرحلة التي أسست فيها المنظمة مختلفاً تماماً. وعلى الرغم من استلهام كل من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والميثاق الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية "للحقوق الثقافية"، كانت هذهِ الحقوق- كما بيّنت في الفصل الرابع- محض حقوق فردية أضافية (لم تُحدد على نحوٍ واضحٍ) وجدت طريقها إلى هاتين الاتفاقيتين الرئيسيتين كنتيجة

مباشرة للمفاوضات الداخلية بين مجموعة صغيرة من معدّي المسودة- وكما يخمن البعض- محاولة لتقديم أحدى نسخ الحياة الصالحة الكريمة كما فهمتها وتصورها النخب الكوزمبيتالية الغربية في منتصف القرن العشرين.

وعلى الرغم من تبني منظمة العمل الدولية ميثاق سابق خاص بالجماعات الأصلية والقبلية وتقديمه توصيات بهذا الشأن (الميثاق107لعام 1957)، وهو أول ميثاق يضفي طابعاً رسمياً على فكرة حقوق الإنسان الأصلية ضمن القانون الدولي، تعرض هذا الميثاق نفسهِ إلى الانتقاد الشديد ورفضتهِ الجماعات الأصلية والمدافعون عنهم على حد سواء. والسبب الرئيس وراء هذا الرفض يكمن في مقاربتهِ الاستدماجية المتشددة للقضايا والمشكلات التي تعانيها الجماعات الأصلية (ينظر انايا 1996؛ دي فارنيز 1996؛ ثورنبيري 2002). وطبقاً للميثاق، يتمثل السبيل الأمثل لحماية حقوق الجماعات القبلية و"شبه القبلية" في ضمان "ادماجهم في مجتمعاتهم القومية المعنية"[6].

في سبعينيات القرن العشرين، أعتمد علماء الأنثروبولوجي سبباً منطقياً لتوظيف المعارف الأنثروبولوجية بالنيابةعن الجماعات الأصلية لمواجهة الأهداف الاستدماجية للميثاق الخاص بالشعوب الأصلية والقبلية رقم 107. وبوصفهِ نمطاً جديداً من انماط الاشتغال الأنثروبولوجي، جاء تأسيس منظمة الرواسب الثقافية متأثراً بالالتزام بحق تقرير المصير والاستقلال الجماعي، وقيمة الاختلاف الثقافي واعادة توزيع الموارد بغية ضمان تحسين أوضاع الجماعات المستضعفة والمهمشة. وعلى الرغم من اختلاف الاجندات السياسية والفكرية التي يتبناها علماء الأنثروبولوجي وغيرهم الذين أسهموا في تطوير مشروع الرواسب الثقافية، فقد برزت هذهِ الحركة في بادئ الأمر بوصفها حركة اجتماعية براغماتية أساساً. بيد ان هذا الوضع لم يستمر طويلاً، إذ شهدت ثمانينيات القرن العشرين تحولاً في الظروف المحيطة بالجماعات الأصلية. ولعب الأنثروبولوجيون دوراً بارزاً في إعادة تعريف الإطار الذي تجري في ضمنه محاولة تحقيق الأهداف الأكثر براغماتية لحركة الرواسب الثقافية. ولم يقتصر الأمر على محاولة تعريف الإطار مرةً اخرى، بل ان الأهداف نفسها خضعت لمحاولة إعادة تعريف.

وجاء هذا التحول، في جزء منهُ في الأقل، نتاجاً طبيعياً للتغيرات غير المقصودة ضمن حركة الرواسب الثقافية. وكما بيّنت مسبقاً، تنطوي فكرة الرواسب الثقافية على مضامين لا يمكن توقعها، لعل من أبرزها الرغبة البسيطة (وربما الساذجة) في حماية الجماعات الأصلية لمجرد ان الرواسب نفسها التي كانت على المحك قد أضحت، بمرور الوقت، أكثر تعقيداً (وربما أكثر مهادنة). وهكذا توسعت الأسباب الموجبة للرواسب الثقافية، والأهم من ذلك، أضحت أدواتية. ولم تعد حقيقة الرواسب الثقافية المجردة نفسها حتى بالنسبة للعديد من قادة الحركة الأصليين، الغاية الرئيسة، بل أضحت الرواسب الثقافية للجماعات المحلية وسيلة لتحقيق غايات اخرى أكثر غموضاً.

ففي ثمانينيات القرن العشرين، في سبيل المثال، شرع الفواعل العابرون للقوميات المنتمون إلى حركة الرواسب الثقافية العامة في الترويج لفكرة مفادها ان "المعارف المحلية" هي المستودع الأفضل لكل شيء من علاج السرطان إلى اسرار التعايش السلمي[7]. وبكلمات اخرى، ينبغي حماية الثقافات الأصلية لحماية المعارف التي قد يتجاوز نطاق أهميتها حدود هذهِ الثقافات نفسها. غير ان تحول بعض فروع حركة الرواسب الثقافية في الأقل على طول هذهِ الخطوط الأدواتية له جوانبه السلبية المتمثلة على نحوٍ رئيسٍ في اعتماد الوجود المتواصل للجماعات الأصلية (ومعارفها) على مدى فائدتهم. فما الذي سيحدث في حال اكتشف استحالة العثور على علاجات سحرية في أوساط كيابو أو ساليش الساحلية أو الشعوب المحلية في جزيرة مورتغتن الاسترالية؟ ما الذي سيحدث في حال قضت التطورات العلمية في التكنولوجيا العضوية التركيبية على الحاجة إلى "الحفاظ" على التنوع الاحيائي في العالم؟

شهدت المرحلة نفسها التي جرى فيها إعادة صياغة معضلات الجماعات الأصلية في العالم على وفق صيغ أدواتية بروز العديد من التطورات المميزة معيارياً والمرتبطة بها. ففي أوساط محددة في الأقل من مجتمع حقوق الإنسان الدولي، برزت العديد من الأصوات المؤيدة لاعتماد مقاربة جديدة وجريئة تخدم غرض ترسيخ عملية حماية الشعوب الأصلية ضمان إطار حقوق الإنسان. وقد أتخذ هذا الدعم

والتأييد في نهاية المطاف شكلين محددين هما أولاً ميثاق الشعوب الأصلية والقبلية (ILO) لعام 1989 الذي دخل حيز التنفيذ في 1991، وثانياً الإعلان الخاص بحقوق الشعوب الأصلية الصادر عن الأمم المتحدة عام 1994 الذي عُدّ بمثابة البداية الرمزية للعقد الدولي الذي كُرِس للشعوب الأصلية في العالم والتابع للأمم المتحدة (1995-2004)[8].

وقد أسفر هذا الاهتمام المتجدد بالحقوق الأصلية ضمن قانون حقوق الإنسان الدولي عن جملة من النتائج أبرزها إعادة تأسيس حركة الرواسب الثقافية على أسس متغيرة معيارياً، إذ تصف هذهِ الحركة مهمتها حالياً بالدفاع عن "حقوق الشعوب الأصلية وأصواتهم وأفكارهم" وتُعدّ نفسها "أبرز منظمة حقوق أصلية دولية تتخذ من الولايات المتحدة مقراً لها". وعلى الرغم من ضرورة تجنب المبالغة في اعتبار أهمية هذا التحول، فإن بروز إطار حقوق أصلية رسمي ضمن نظام حقوق الإنسان الدولي الأوسع يعني أنهُ لم يعدّ ثمة ما يستدعي التساؤل عن مدى أهمية أو فائدة بقاء الرواسب الثقافية لجماعات أصلية محددة أو هل يسهم هذا البقاء (في الأقل كمونياً) في تحقيق مبدأ الخير الأعم للعدد الأكبر؟ وبالنظر إلى ميل بعض عناصر المجتمع الدولي في الأقل إلى النظر إلى أفراد الجماعات الأصلية بوصفهم حاملين لنوعٍ ثانوي محدد من حقوق الإنسان، تشعر هذهِ العناصر ان الواجب والالتزام الأخلاقيين- وفي بعض الحالات القانونيين- يحتمان عليهم حماية هذهِ الحقوق وتعزيزها من طريق خلق الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تمكنّ الجماعات الأصلية من متابعة مشاريعهم الحياتية وتنفيذها بحرية وسهولة (بليسر وفيت ومكرا 2004).

وبموازاة عملية خلق إطار حقوق أصلية جديد ضمن القانون الدولي، أنهمك علماء الأنثروبولوجي في بلورة تيار معرفي جديد مبني على الحقوق للتعامل مع الشعوب الأصلية. إذ شهدت مرحلة أواخر ثمانينيات القرن العشرين ومطلع تسعينياتهِ تحول مشكلة الحقوق الأصلية إلى وسيلة ساعدت العاملين في حقل الأنثروبولوجي في إعادة النظر بعلاقة حقلهم بحقوق الإنسان بعامة. ومثلما لاحظنا، فقد إعادت الجمعية الأكبر والأبرز للأنثروبولوجيين المحترفين في العالم،

وهي الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية تشكيل نفسها بحلول أواسط التسعينيات بوصفها منظمة مجتمع مدني معنية بحقوق الإنسان. إذ عملت الجمعية، من خلال هيئاتها الخاصة العديدة و(في نهاية المطاف) لجانها الدائمة على دفع اعضائها- وبالتالي الحقل المعرفي نفسهِ- إلى مقدمة المشاريع الرامية إلى تحقيق هدف الاعتراف بالحقوق المحلية، والأهم من ذلك، التعاون مع الشعوب الأصلية على وفق القوانين المحلية للبلدان التي تقيم فيها.

ويُعدّ الإعلان الخاص بالأنثروبولوجيا وحقوق الإنسان لعام 1999 الذي صادق عليه اعضاء الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية على وفق إجراءات التصويت السنوي العادية التعبير الأكثر أهمية لعملية إعادة النظر الراديكالية هذهِ[9]. تعكس هذهِ الوثيقة عقداً كاملاً من التطورات الفكرية والسياسية التي تفاعلت في الجمعية نفسها بموازاة عملية اخرى كان الهدف منها تغيير المواقف المعادية وغير الصحيحة تاريخياً حيال حقوق الناس (المتمثلة أساساً ببيان العام 1947) وتأسيس قاعدة رسمية يمكن بالاستناد إليها لعلماء الأنثروبولوجي توظيف معارفهم وخبراتهم بأساليب مثمرة سياسياً.

وبوصفهِ بياناً بالمبادىء، ينبغي قراءة اعلان العام 1999 في ضوء ما ينوي فعله اكثر منهُ في ضوء ما يفعلهُ على أرض الواقع. وبكلمات اخرى، من الصعوبة بمكان التعرف على الطريقة الأمثل لقراءة الإعلان فيما يتصل بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان مثلاً ناهيك عن البيان الخاص بحقوق الإنسان لعام 1947 من دون الاستعانة بالسياقات المنطقية والتاريخية الأوسع التي أُعدّ فيها. الهدف من الإعلان، في واقع الأمر هو القيام بجملة من الأمور لعل أبرزها ترسيخ مكانة علم الأنثروبولوجي بوصفهِ حقلاً معرفياً يقدم المعلومات اللازمة والمسوغات الخاصة بحقوق الإنسان التي تتجاوز تلك المبينة في القانون الدولي الحالي. ويمثل "حق الشعب أو الشعوب في انحاء العالم كافة بالتحقق الكامل لإنسانيتهم، بمعنى قدرتهم على التمتع بالثقافة" من أبرز هذهِ الحقوق وأكثرها جدةً.

وبغية شرح الأساس الفلسفي لحقوق الإنسان هذهِ المتجذرة أنثروبولوجياً، نشر الباحثون سلسلة من الدراسات في طبعة خاصة من مجلة البحث

الأنثروبولوجي في 1997 حاولوا فيها وضع البنى النظرية التي من شأنها دعم ما وصفهُ تيرنس تيرنر بـ"السياسات الثقافية التحررية". ولكن في حال نجح المعنيون في تعزيز قدرة البشر على التمتع بالثقافة بوصفها جزءاً من استجابة لمجموعة الظروف السياسية والاقتصادية، ما زال على المعنيين تحديد طبيعة هذهِ القدرة ومدياتها على وفق اللغة المعيارية لحقوق الإنسان أكثر منهُ لغة النظرية الاجتماعية. وللقيام بذلك، طور اعضاء المجموعة الصغيرة من معديّ المسودة ما برز لاحقاً بوصفهِ المبدأ المعياري الأكثر تعقيداً، مبدأ يحاول دمج انفرادية الاتفاقيات الدولية التأسيسية مع الاشتغالات الأحدث بالحقوق الجماعية. ويتميز الجهد المبذول في هذا الجانب بكونهِ متميزاً وخلاقاً وبكونهِ شديد الايحاء في المستوى المفاهيمي. غير ان النتيجة التي أسفر عنها لم تكن مقنعة تماماً. فقد أسهم الإعلان في خلق المزيد من المشكلات بدلاً من حسم الموجودة أصلاً.

مثال على ذلك، تمثلت احدى أهم مخاوف ملفيل هيرسكوفيتس- وفي الوقت نفسهِ أحد النقودات الرئيسة لبيانهِ عام 1947 الذي اعتمدته الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية فيما بعد- في اعتقادهِ ان بيان حقوق الإنسان العالمي لن يعكس التنوع القائم في الممارسات المعيارية؛ وفيما يتصل بتأكيد بعض الحقوق، سيعمل البيان بالضرورة على اقصاء العديد من الحقوق الاخرى بالاستناد إلى الادعاءات نفسها بالمشروعية العالمية. حاول إعلان العام 1999 من جانبهِ تحقيق حالة من التوازن بين الجانبين. فمن جانب، أكد الإعلان على عدم إمكانية تحقيق الفرد لنفسهِ إلا من خلال الثقافة؛ ولهذا، يمتلك هذا الفرد الحق في التمتع بثقافة محددة.

ومن جانب آخر، يعني هذا الإعلان ضمناً ان هذا الحق لا يعدو كونهِ اضافة إلى مجموعة المواد المتضمنة في القانون الدولي في حين ان حق الفرد بثقافة من هذا النوع سيبطل الجزء الأكبر من هذا القانون. لنأخذ مثالاً عن حالة مفترضة لأمرأة في منطقة شبه الصحراء الافريقية التي تؤكد، بالاستناد إلى الإعلان (أو نسخة قانونية مستقبلية عنه) تمتعها بالحق في اثبات نفسها على وفق الممارسات الثقافية الخاصة بها التي تستلزم احداها إجراء عملية ختان لابنتها لإعدادها للزواج. وفي حال لم تجرِ الفتاة العملية- بصورة طوعية أو غير طوعية- تتعرض مكانة المرأة

وزوجها ضمن الشبكة الاجتماعية الأوسع التي تحدد تحالفات الزواج إلى شبهة كبيرة يسفر عنها نتائج اقتصادية خطيرة تؤثر في مقدرات العائلة بالنظر إلى تشكيل العلاقات المتبلورة عبر الزواج الأساس الذي تستند إليه عملية توزيع (وبالتالي جمع) الممتلكات وغيرها من الموارد.

ويتوقع ان يؤدي هذا النوع من الضغط الذي يمارس بوساطة التوقعات الثقافية في المثال أعلاه- في أغلبية الحالات- إلى خضوع الفتاة وقبولها اجراء العملية بطريقة من شأنها أنتهاك عددٍ من الفقرات في قانون حقوق الإنسان الدولي (المادتان 3 و5 في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان؛ الإعلان الخاص بالقضاء على جميع أشكال العنف ضد المرأة، المادة 2 وغيرها). ولكن، إذا كان على الدولة منع اجراء هذهِ العملية لحماية حقوق الفتاة الإنسانية، ألا يعني ذلك تعرض حق الأم بالثقافة إلى الانتهاك في هذهِ الحالة؟ عندها سيضطر الزوجان إلى تحمل تبعات النبذ الاجتماعي، والعقوبة الاقتصادية واحتمال الاضطرار إلى مغادرة المجتمع المحلي.

ويلاحظ ان اللغة التقليدية- الليبرالية الغربية- المُقيدة في إعلان العام 1999 لا تساعدنا في حل هذهِ المشكلة. فطبقاً للإعلان، بالإمكان التمتع بهذا الحق في الثقافة "طالما لا تسهم أنشطة كهذهِ في الحاق الضرر بقدرة الآخرين على التمتع بالحق نفسهِ". وهذهِ هي اللغة التي يصفها أشعيا برلين (1958) بـ"الحرية المنفعلة". ولكن، إذا كان حق الفرد في إدراك نفسهِ "موازياً للحق في التمتع بالإنسانية"، ما مدى إمكانية مطالبة الأفراد (أمثال الأم) التنازل عن هذا الحق (وبالتالي انسانيتهِ) بهدف حماية حقوق فرد آخر (الأبنة)؟ هل يُعدّ هذا الاختيار محتوماً؟ ضرورياً؟

في نهاية المطاف، لم يتمكن معدّو مسودة إعلان العام 1999 من حسم مشكلة التوتر القائمة بين حقوق الإنسان الفردية المحددة في الاتفاقات الرسمية أمثال الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وحقوق الإنسان الجماعية أو الهجينة (غير المحددة في أغلبها) التي تبدو بالنسبة للكثير من الأنثروبولوجيين بمثابة وسيلة للخروج من المصيدة المعيارية والسياسية التي وقع فيها الجزء الاكبر من نظام حقوق الإنسان الدولي في مرحلة ما بعد الحرب. ومما يجدر الالتفات له احتواء الفقرة الختامية من الإعلان تحديداً قبل حثها علماء الأنثروبولوجي على المشاركة بفاعلية في "السجالات المعنية

بتعميق فهمنا لحقوق الإنسان في ضوء المعارف والدراسات الأنثروبولوجية"، على ملاحظة رئيسة مهمة كان الهدف منها تقديم إقرار براغماتي مفاده صعوبة معالجة مشكلة التوتر هذهِ التي تحدثت عنها للتو أو حسمها بشكل نهائي (في الأقل ضمن الإعلان نفسهِ). وتتسم مضامين هذا الإقرار بالنسبة لنظرية حقوق الإنسان الأشمل وممارساتها بكونها أكثر عمقاً من إدراك الإعلان نفسهِ لذلك.

وبعد رفضهِ ما وصفهُ "بالتماثل القانوني المجرد للتراث الغربي"، وإقراره بمعايير حقوق الإنسان الدولية القائمة، قدم الإعلان تأكيدين مهمين هما أولاً "ان حقوق الإنسان لا تمثل مفهوماً جامداً"، وثانياً "ان فهمنا لحقوق الإنسان هو فهم متبلور على الدوام ومتأثر باستمرارنا بمعرفة المزيد عن الوضع الإنساني". في واقع الأمر، يمثل هذان التأكيدان كلاهما إعادة تفسير جذرية لكل من فكرة حقوق الإنسان وتعبيرها المحتمل ضمن القانون الدولي. وفضلاً عن ذلك، يوحي التأكيدان ان التصورات الاخرى عن حقوق الإنسان هي تصورات ممكنة نظرياً ويحتمل ظهورها في ظل التغيير المتواصل في الدور التاريخي لهذه الحقوق. في الوقت نفسه تبرز في هذهِ المرحلة جملة من الأفكار الدالة. ولكن ما الفكرة الأنسب؟ هل هي الفكرة التي تقصي رسمياً الدولة القومية وتجعل من الفيدرالية العالمية المستقبلية مصدراً للمشروعية؟ أم هل هي فكرة حقوق الإنسان المستندة إلى فهم مُعدل جذرياً للعالمية؟ هل هي نسخة من حقوق الإنسان التي تعيد تعريف "الإنسان" بطريقة تُخضع الفرد إلى كيان جماعي عالمي ما؟ ان جعل مفهوم حقوق الإنسان نفسهِ ديناميكياً يعني فتح الباب واسعاً أمام هذا وغيره من الاحتمالات.

وبناءً على ما تقدم، أسهم الإشتغال الأنثروبولوجي المبدئي والمتواصل بالحقوق الأصلية إلى تطوير رؤية بديلة لحقوق الإنسان تنطوي على مضامين عميقة لنظرية حقوق الإنسان العامة وممارساتها. وعلى الرغم من الإشكاليات التي ينطوي عليها الإعلان في العديد من جوانبهِ، فقد تمكن من وضع إطار يتمكن بوساطتهِ الأنثروبولوجيون (وغيرهم بالطبع) من المشاركة في المشروع ثنائي الأبعاد المعني بإعادة صياغة فكرة حقوق الإنسان نفسها وفي الوقت نفسهِ المساعدة في تحقيق الأهداف الأصلية لنظام حقوق الإنسان في مرحلة ما بعد الحرب.

الخاتمة: حقوق الإنسان من وجهة النظر الأنثروبولوجية:

بالإمكان اختيار نهايات مختلفة لكتاب من هذا النوع. قد يختار البعض ختم الكتاب الحالي بفصل أخير قائم بنفسهِ كما الفصول الاخرى. وهنا قد يطلب المؤلف من القارىء تذكر الأفكار والاستنتاجات الرئيسة كما طُوِرت في فصول الكتاب السابقة، بمعنى أنه لن يعمد إلى تلخيصها أو إعادة تقديمها مرةً اخرى. وقد يختار البعض كتابة فصل أخير ختامي يكون أشبه بمقدمة. والمقدمة، كما هو معروف، هو المكان الذي يجد فيهِ القارىء العرض الأكثر اكتمالاً للأفكار والطروحات والبنى. وثمة من يختار كتابة فصل ختامي قصير نسبياً يلخص فيهِ الأفكار والمضامين الرئيسة بطريقة لا تجعل منه بديلاً عن الإطلاع على هذهِ الأفكار كما تطورت وقُدِمت في فصول الكتاب المتعددة. وبكلمات اخرى، أريد ان يتخذ هذا الفصل الختامي شكل "تقفيلة" (مقطع ختامي من اللحن الموسيقي) تمنح القارىء احساساً محدداً وشاملاً بموضوعات الكتاب وطروحاتهِ. وهذهِ هي المقاربة التي أنوي تبنيها في كتابة الفصل الختامي.

سأستهل الفصل باستعراض موجز للطرائق التي أثرت فيها البارديمات في فهمنا لنظرية حقوق الإنسان وممارساتها في حقبة ما بعد الحرب. في المستوى الابستمولوجي، ينظر البعض لتقسيم العمل إلى ممارسات معرفية مميزة- تتميز كل ممارسة بنمط الاشتغال ومعايير المشروعية ومجموعة التوقعات المهنية الخاصة بها- بوصفهِ استجابة محتومة في ظل الظروف التاريخية والسياسية التي برزت فيها حقوق الإنسان. غير ان هذا التقسيم للعمل الفكري والمؤسساتي أخفق في اداء ما ينبغي له ادائهِ: أي تحديد المصادر الابستمولوجية على نحوٍ أكثر كفاية بغية ترسيخ مكانة حقوق الإنسان على نحوٍ أكثر دائمية ومشروعية ضمن حقل الممارسة السياسية والقانونية الدولية. وعوضاً عن ذلك، أسهم هذا التقسيم التاريخي للعمل الذي نجم عن بروز هذه التوجهات المميزة والحصرية نحو حقوق الإنسان، في تفاقم المشكلات والتأثير سلباً في امكانات حلها.

وبعد مراجعة مستفيضة واعادة تفسير للعلاقة التاريخية بين علم الأنثروبولوجي وحقوق الإنسان، أنتقلت لمناقشة المشكلتين الأنثروبولوجيتين الأبرز

اللتين تواجهان حقوق الإنسان. وبسبب من الطريقة التي اقترنت بها هذهِ الحقوق بالنسبية والتي أدت إلى تهميش دور علم الأنثروبولوجي واقصائهِ من عملية تطوير نظرية حقوق الإنسان وممارساتها في العقـــود الأولى، أضـــحى الأنثروبولوجيـــون أنفسهم من أشد المنتقدين للنسبية وأبرزهم. وبرغم ذلك، فقد حرصـــت علـــى تسليط الضوء على المعاني المتعددة للنسبية التي تعبر عن المعضلات الـــتي مـــا زال مشروع حقوق الإنسان المعاصرة يعانيها. وبصرف النظر عن الأبعـــاد النظريـــة للنسبية نفسها، يسلط الفصل الحالي الضوء على الطرائق التي أضحت بوســـاطتها بعض المشكلات الرئيسة ضمن حقوق الإنسان مسيسة للغاية.

واتبعت عملية الفهم التاريخي للعلاقة بين الثقافة وحقوق الإنســـان مســـاراً مماثلاً تأثرت فيهِ القضايا والمسائل الملحة سلباً بالطريقة التي تصور بها المعنيـــون أو اساءوا تصور الثقافة. واعتقد ان محاولة محص العلاقة بين الثقافة وحقوق الإنســـان مرة اخرى تبدو أشبه بمحاولة الدخول في جحر أرنب حيث لا شيء كما يبـــدو عليهِ. وطبقاً لما وثقه الاثنوغرافيون في حقل حقوق الإنسان، تمثل "الثقافة" موشوراً تنتشر فيهِ الاملاءات السياسية والاجتماعية والاقتصادية بطرائق ليس لهـــا علاقـــة وثيقة بالعلاقة الفعلية بين الثقافـــة وحقـــوق الإنســـان في المســـتويين العملـــي والتجريبـــي.

في غضون السنوات الخمس عشرة الماضية، شهد مفهوم الثقافة تطورات عدة فيما يتصل بحقوق الإنسان ومجمل الممارسات المتصلة بها. وقد حدث ذلك بطرائق مختلفة ولأسباب مختلفة. والأهم من ذلك، لاسيما ما يتصل منه بالنتـــائج المترتبـــة عليهِ، هي مجمل العمليات التي أسهمت في جعل مفهوم "الثقافة" أكثر تعقيداً مـــن الناحية النظرية وقدمته بطريقة جعلت التعارض التقليدي بين حقـــوق الإنســـان العالمية والاختلاف الثقافي يتلاشى ظاهرياً. وهذهِ حيلة لطيفة ومفهومة للغايـــة في ضوء المخاطر التي تشكلها. غير ان المشكلة الوحيدة التي تسفر عنها عملية التلاشي هذهِ هي الضرر الذي تلحقه بالجزء الأكبر مما يحاول الأنثروبولوجيـــون وغيرهـــم توثيقه بشأن استمرار الثقافة وحتى نجاحها في ترسيخ مكانتـــها بأشـــد تعبيراتهـــا التقليدية والسياسية البغيضة.

ثم انتقلت إلى دراسة المضامين العميقة لأحد المجالات المتخصصة في علم اثنوغرافيا حقوق الإنسان الحديث، وهو دراسة شبكات حقوق الإنسان العابرة للقوميات عبر الاطراف الفاعلة التي تؤلفها والأنشطة التي يقومون بها. وثمة جاذبية كبيرة وامكانات هائلة في التفكير أو تحديد المعايير خارج إطار الأمة. ويُعد الإطار الفكري والأخلاقي- إذ لم يكن القانوني والسياسي- للإعلان العالمي لحقوق الإنسان المحاولة الحقيقية الوحيدة في حقبة ما بعد الحرب لتخيل عالم ما بعد قومي حتى لو أُجبِر هذا العالم على التواجد ضمن نظام أشمل تبقى فيهِ سيادة الدولة القومية العنصر الأهم. وهناك الكثير من الغموض الذي يحيط بالمعنى الحقيقي لحقوق الإنسان "الأممية". وتوفر الدراسة الدقيقة لما يُعد منظومة حقوق إنسان عابرة للقوميات معلومات مناسبة بشأن المستقبل المحتمل الذي يمكن فيهِ للمواطنة والهوية والعلاقات العابرة للأطر المحلية الاقتراب من المثال الكوزمبيتالي لحقوق الإنسان.

وعلى الرغم من اجتماع هذا الاندفاع الحاد للتفاؤل المستقبلي الذي اكتسب زخماً كبيراً بفضل أعمال الباحثين في حقوق الإنسان الأكثر براعة (الأنثروبولوجيين) مع اعمال الباحثين البعيدين عن الواقع (الكوزمبيتاليين)، يقدم الفصل التالي أسساً مختلفة للشك. وثمة اتفاق عام حالياً على أهمية الاسهامات التي قدمها الأنثروبولوجيون في حقل نظرية حقوق الإنسان وممارساتها في الحقوق الجماعية التي يعود تاريخها إلى مطلع سبعينيات القرن العشرين في الأقل وإلى تأسيس منظمة الرواسب الثقافية. حرص الأنثروبولوجيون على نحو خاصٍ على مناصرة قضية الحقوق المحلية سياسياً، ومؤسساتياً، وبمعدل أقل نظرياً. وقد أُسهم هذا الحراك بالنيابة عن الجماعات والشعوب المحلية في بروز العديد من التساؤلات بشأن المضامين الحقيقية للمطالبة بحقوق إنسان تستند إلى الهوية الجماعية، وهذهِ التساؤلات بدورها أدت إلى طرح المزيد من التساؤلات بشأن طبيعة الهوية نفسها.

وتمثلت النتيجة غير المقصودة التي أسفر عنها هذا الحراك السياسي والقانوني القوي الذي اشترك فيهِ الأنثروبولوجيون بالنيابة عن الشعوب الأصلية في جذب انتباه المعنيين إلى العديد من التقاطعات ضمن مشروع حقوق الإنسان الأشمل.

وتستند الرواية المعاصرة والمهيمنة لحقوق الإنسان على كل من تصورات الأفراد الشخصية والمحددة، ورغبة الشعوب في الأزمان والأماكن المختلفة في تحويل الهوية على وفق هذهِ التصورات.

وكما تبين لاحقاً، تبدو عملية استيعاب فكرة حقوق الإنسان وهضمها لأغراض قانونية وسياسية واجتماعية محددة بالنسبة للشعوب أسهل من احتضانهم- في بعض الأحيان- التصور المختلف جذرياً للفرد الذي يشكل الأساس لهذهِ الفكرة. وبكلمات اخرى، يستلزم تحقق حقوق الإنسان في العديد من الحالات شيئاً ما من الهوية لا تبدو ممارسات الهوية مستعدة (او قادرة) على منحهِ.

أنثروبولوجيا حقوق الإنسان:

تتميز المضامين التاريخية والمعاصرة لعلم الأنثروبولوجي في حقل حقوق الإنسان بكونها عميقة وملهمة وطموح. ويُعدّ ذلك، جزئياً، نتاجاً لاجتماع عناصر الاهتمام الاثنوغرافي والتأمل النقدي (في الأقل بالنسبة للبعض) والاحساس بالالتزام الأخلاقي الذي ميزّ الاشتغال الأنثروبولوجي في السجالات الأوسع بشأن مشكلات حقوق الإنسان وامكاناتها. ويسلط علم أنثروبولوجيا حقوق الإنسان الضوء على طيفٍ واسعٍ من المشكلات الجوهرية الواقعة في مشروع حقوق الإنسان الحديث وفي الوقت نفسهِ على الطرائق التي يمكن بوساطتها تصور المعياريات العابرة للقوميات (وربما ما بعد القومية) وتشكيلها عملياً في ظل مجموعة مختلفة تماماً من السياقات.

غير ان قولنا هذا لا يعني تحديد ماهية هذهِ المعايير البديلة أو المُعدلة أو ما ينبغي ان تكون عليهِ بالنظر إلى التعارض القائم بين احدى البنى المنطقية المختلفة التي برزت من حقل أنثروبولوجيا حقوق الإنسان والاتجاه نحو بناء أنظمة شاملة شبه متمرّسة يمثل نظام حقوق الإنسان ما بعد الحرب أحد جوانبها الأبرز. وبكلمات اخرى، تتمثل أحد المضامين المطروحة في هذهِ الفصول والمتصلة بالعلاقة بين النظرية الأخلاقية والممارسة الاجتماعية- كما تنعكس هذهِ العلاقة ضمن حقوق الإنسان- في ان الغرض الرئيس من وضع منظومة حقوق الإنسان الدولية

في حقبة ما بعد الحرب (والعابرة للقوميات على نحوٍ متزايد) هو غرض ينطوي في نفسهِ على اشكالية كبيرة. وهذهِ تحديداً هي الفكرة التي تقول ان العالم المعاصر سيكون عالماً موحداً في نهاية المطاف من طريق تحولٍ عالمي في الوعي الأخلاقي الذي تُفعل بوساطتهِ حقيقة حقوق الإنسان- والانطولوجيات المختلفة المتضمنة فيها- في الممارسات القانونية والسياسية والاجتماعية المتنوعة. وعلى الرغم من ان هذهِ الغاية لم تكن مُلزِمة بالنسبة لاعضاء اللجنة الأصلية لحقوق الإنسان الذين كانوا يفكرون في عملهم- كما يتبين ذلك في تصريحات اليانور روزفلت المختلفة- بصيغ طموحاتية أكثر منها قسرية أو املاءاتية، لا يمكن، ببساطة، فهم التاريخ الحديث لحقوق الإنسان من دونها.

وبالطبع، من السهولة بمكان تقديم رواية بديلة لتاريخ حقوق الإنسان؛ رواية تعبر عن الشك الذي ينتاب البعض بشأن بعض الفرضيات المشحونة أخلاقياً والقديمة المتعلقة بنظام حقوق الإنسان الحالي عندما لا يسفر الاعتماد على هذهِ الفرضيات عن أي نتائج سياسية أو شخصية مباشرة. وهذهِ الفرضيات تؤكد ان حقيقة حقوق الإنسان هي حقيقة واضحة- ذاتياً، وأنها تعكس تصوراً للفرد (مبني على الكرامة الإنسانية كمثال) يتميز بكونهِ عالمياً، وان فكرة حقوق الإنسان تتجاوز الثقافة. ولا يمكنني، في محاولتي الرد على مريدي ريتشارد رورتي، التهكمي، والمثالي والمؤمن الحقيقي، سوى القول ان أنثروبولوجيا حقوق الإنسان تلقي ضوءاً نقدياً على اولئك الذين يقولون ان السعي لتحقيق حقوق الإنسان بشكلها الحالي تمثل الاستراتيجية الأكثر فاعلية لتنفيذ الاصلاحات الملموسة (والتقدمية) في مقابل اولئك الذين يؤكدون ان حقوق الإنسان تفوق في أهميتها الأسس الميتافيزيقية والكانتية المحدثة وغيرها من الأسس المنطقية-الاستدلالية.

وإذا كان ثمة مخرج من هذا الصندوق، فانه يتمثل في توفير إطار عملي لحقوق الإنسان له القدرة على التجاوب النقدي مع الظروف التاريخية والسياسية التي فسحت المجال لبروز النظام الدولي في حقبة ما بعد الحرب، وكذلك من طريق تحديد الممكنات المعرفية لابستمولوجيا حقوق الإنسان التي تعيد ترسيخ الجوانب السوسيو- معيارية بطريقة تجعل فكرة حقوق الإنسان تبرز من أشكال من المعرفة

مختلفة جذرياً. وكما لاحظنا مسبقاً، تتمثل احدى الأفكار الرئيسة التي طرحها هذا الكتاب في حقيقة تأثر عملية تطور نظرية حقوق الإنسان وممارساتها في مرحلة ما بعد الحرب- أو ربما تعثرها- بكثرة البارادمات المميزة والمتناقضة الموجودة وبأنماط الاشتغال التي تعمل بوصفها فئات من الفهم وفي الوقت نفسهِ تعمل على اقصاء الاحتمالات الاخرى.

وبناءً على ذلك، يمثل علم أنثروبولوجيا حقوق الإنسان، في جزء منهُ، موقفاً ضد تعددية المعارف المتضمنة في مشروع حقوق الإنسان في مرحلة ما بعد الحرب، التعددية التي ميزت (بمعناها الحرفي والفوكوي) كل من الأبعاد السياسية والمؤسساتية لهذا المشروع بقدر ما ميّزت الحقل الاكاديمي. وثمة مفارقة واضحة في حقيقة ان هذا الموقف نفسهِ قد برزّ من (تصوري الخاص) للفرع المعرفي ولاسيما حينما نأخذ بعين الحسبان تاريخ العلاقة بين علم الأنثروبولوجي وحقوق الإنسان التي تناولها الفصل الثاني. ان ما يجعل علم الأنثروبولوجي المعاصر فرعاً معرفياً مبتكراً وفي الوقت نفسهِ مهمشاً هي الطريقة التي تطور فيها وتفاعل مع المستجدات في الساحتين النظرية والعملية في أطر ابستمولوجية منفتحة أساساً. وهكذا، يبدو أنثروبولوجيا حقوق الإنسان متأثراً بحقيقة تهميشه التاريخي والتزامهِ بالمقاربات المتعددة أو بالتعددية التي تحدثت عنها في الفصل الثاني كذلك. في واقع الأمر، يمثل علم أنثروبولوجيا حقوق الإنسان توجهاً نقدياً غير متكامل وفي الوقت نفسهِ متفائلاً في جوهرهِ نحو كل من منظومات حقوق الإنسان الحالية، والأهم، إمكانية توفير معياريات عابرة للقوميات مستقبلية مختلفة.

إن الشعور بالتفاؤل بهذا المعنى لا يتعارض مع الحاجة إلى الالتزام بنوع من أنواع اليقظة والحذر النقديين ولاسيما في ظل الاقتصاد السياسي الأشمل لحقوق الإنسان الذي أسهم في توفير مقدارٍ معينٍ من "السلطة" الأيجابية التي وصفها ريس وروب وسكنك (1999)، وفي الوقت نفسهِ عملت بمثابة "العملية الضابطة أو المسيطرة" التي تحدثت عنها لورا نادر (1997). وطبقاً لما بينّه علماء الأنثروبولوجيا القانونية، وعلماء اجتماع القانون المقارن والباحثون في دراسات الصراع وغيرهم، فإن التخلي عن الاعتقاد شبه الديني بالحاجة إلى نظام أخلاقي- قانوني عالمي مُعدّ

بعناية وصارم تعني عدم الاستسلام إلى الرؤية الهوبزيـــة (نســـبة إلى الفيلســـوف الانكليزي توماس هوبز 1588-1679) المتشائمة للعالم حيث الكل يحارب الكـــل والمعايير العابرة للقوميات أو الثقافات غير ممكنة تجريبياً ولا مسوغة أخلاقياً. وحتى في حالة وجود أنماط عبر الزمان والمكان، أنماط تناولتها في كتاب آخر بوصـــفها تعبيراً عن "انسانوية معيارية" (2006د)، لا يبدو واضحاً مدى تمثيلها في الكثير من المواقع أمثال الاعلان العالمي لحقوق الإنسان واتفاقية سيداو على الرغم من مـــرور ستين عاماً من الابحاث، والممارسة السياسية والحراك المتواصل الذي أراد العكس. وقد بينَّ الأنثروبولوجيون العاملون في حقل حقوق الإنسان في اثناء توثيقهم عملية بروز منظومات حقوق الإنسان المتجددة في غضون الخمسة عشر عاماً الماضـــية، وجود ما يكفي من الأسباب التي تدعو للتفاؤل بشأن وجود هذهِ الأنمـــاط علـــى أرض الواقع. أما ما تفتقر إليهِ هذهِ العملية فيتلخص في غيـــاب الإرادة الفكريـــة والسياسية لفهم هذهِ الأنماط واستيعابها، والرغبة في معرفة مضامينها بصرف النظر عن طبيعتها.

يقدم علم أنثروبولوجيا حقوق الإنسان تصوراً واضحاً عن إطـــار معيـــاري عابر للقوميات أو ما بعد قومي مستقبلي يستند إلى املاءات الضـــبط الأخلاقـــي والتواضع والتعددية القانونية. وهذا لا يعني ان وجود حقوق إنســـان في ســـياق مختلف يمثل نوعاً من التهدئة أو الاستسلام في مواجهة حقيقة المعانـــاة الانســـانية المجحفة الحاضرة على الدوام. بل أنه يمثل استجابة معيارية للمعاناة الـــتي تعكـــس حكمة من نوع مختلف تماماً (وبالإمكان القول) أنثروبولوجية: وتنبثق هذهِ الحكمة من قبول حقيقة التعددية البشرية المعقدة والمحبطة دواماً.

الملحق الأول: بيان بشأن حقوق الإنسان مقدم إلى لجنة حقوق الإنسان، الأمم المتحدة من قبل الهيأة التنفيذية التابعة للجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية:

ينبغي التعامل مع المشكلة التي واجهتها اللجنة المعنية بحقوق الإنسان في الأمم المتحدة في مرحلة الإعداد لكتابة الإعلان الخاص بحقوق الإنســـان علـــى وفـــق مقاربتين أو وجهيّ نظر. تتعلق المقاربة الأولى باحترام شخصية الفرد في نفســـها

واحترام حقهِ بالنمو المتكامل بوصفهِ فرداً من أفراد المجتمع. يتمتع عامـــل احتـــرام ثقافات الجماعات البشرية المختلفة بأهمية موازية في النظام العالمي.

وثمة وجهان للمشكلة نفسها بما ان القول ان الجماعات تتألف من الأفـــراد، وان البشر لا يستطيعون العمل أو العيش خارج المجتمعات التي يشكلون جزءاً منها هي من البديهيات. وعليهِ، تكمن المشكلة في صياغة بيان لحقوق الإنسان يتجاوز عمله نطاق تأكيد احترام الفرد بوصفهِ فرداً. إذ ينبغي أن يأخذ معدّو البيان بعـــين الحسبان الفرد بوصفهِ عضواً في جماعة اجتماعية تؤثر أنماط الحياة المعتمدة فيها في تشكيل سلوكه والتي يرتبط مصيره ارتباطاً وثيقاً لا فكاك منه معها.

وبالنظر إلى العدد الهائل من المجتمعات التي ترتبط فيما بينها ارتباطاً وثيقـــاً، وما يترتب على ذلك من تنوع كبير في أنماط الحياة، تمثلت المهمة الرئيسة الملقـــاة على عاتق المسؤولين عن إعداد البيان الخاص بحقوق الإنسان في حـــل المشـــكلة التالية: ما مدى امكانية تطبيق مفردات الإعلان المقترح على ابناء الجنس البشـــري جميعاً؟ وهل يمكن كتابة الإعلان بحيث يأخذ بالحسبان وجهات النظر كافـــة ولا يعتمد على القيم الشائعة في بلدان أوروبا الغربية وامريكا حصراً؟

وقبل الشروع في معالجة هذهِ المشكلة، من الأهمية بمكان الحديث عن بعـــض النتائج التي توصلت لها العلوم التي تعاملت مع دراسة الثقافات البشرية التي ينبغـــي أخذها بعين الحسبان إذا أُريد للإعلان ان يكتب بطريقة تنسجم مـــع المعـــارف المتوفرة حالياً بشأن الإنسان وأنماط حياتهِ.

ولو قررنا البدء بالفرد- وهذا ما ينبغي فعلهِ- نلاحظ أنه منذ لحظـــة ولادة الإنسان، يتأثر لا سلوكه فحسب، بل تفكيرهِ وآمالهِ وطموحاتهِ وقيمهِ الأخلاقيـــة التي توجه أفعاله وتمنح حياتهِ قيمة ومعنى من وجهة نظرهِ ومن وجهة نظر الآخرين بمجموعة المعتقدات والتقاليد التي تعتمدها المجموعة التي يشكل هذا الفـــرد جـــزءاً منها. والعملية التي يتحقق ذلك بوساطتها تتميز بكونها محددة الملامـــح وبأهميـــة نتائجها على المدى الطويل. وإذا قُدِر لجوهر الإعلان ان يمثل بياناً يتم فيهِ تأكيـــد حق الفرد المطلق في تنمية شخصيتهِ، فينبغي لهذا الأمر ان يستند إلى الاقرار بحقيقة عدم إمكانية تنمية هذهِ الشخصية الا من خلال ثقافة المجتمع التي ينتمي لها الفرد.

في غضون الخمسين عاماً الماضيةِ نشط الأنثروبولوجيون وغيرهم من المختصين في مجال توثيق الأساليب والطرائق المتعددة التي يعتمدها الإنسان لحل مشكلاتهِ المعيشية والاجتماعية ومشكلات التنظيم السياسي لحياة الجماعات، والتصالح مع الكون من حولهِ واشباع حاجاتهِ الجمالية والنفسية. ويسعى البشر جميعاً لتحقيق هذهِ الغايات. ولكن ليس ثمة شخصان يفعلان ذلك بالطريقة نفسها، وبعضهم يوظف وسائل تختلف اختلافاً بيناً عن تلك التي يستعملها الآخرون.

وهنا تحديداً تبرز معضلة من نوع خاص. فبالنظر إلى السياق الاجتماعي الخاص لعمليات التعلم، لا يمكن للفرد سوى الاعتقاد ان اسلوب حياتهِ هو الأسلوب الأمثل. في مقابل ذلك، وعلى الرغم من التغيرات المنبثقة من داخل ثقافة الفرد وخارجها والتي يدرك أهميتها وجدارتها بالتبني، يدرك الفرد، في الوقت نفسهِ، ان انماط الحياة الاخرى عدا نمطهِ هي انماط أقل جاذبية من النمط الذي اعتاده. ومن هنا تبرز أهمية التقويمات الفردية التي تحظى في نفسها بصفة الاعتقاد المقبول.

وتعتمد الدرجة التي تتيح لتقويمات كهذهِ فرصة التحول إلى أفعال وممارسات عملية على القواعد الأساسية في تفكير الناس. وعلى نحوٍ عام، يبدي الناس رغبة كبيرة في العيش وفي ترك الآخرين يعيشون كذلك. كما أنهم يظهرون درجة كبيرة من التسامح مع سلوكيات المجموعات الاخرى المختلفة عنهم ولاسيما في حالة عدم تأثر أنماط حياتهم ومواردهم الاقتصادية بوجود هذهِ المجموعات. وبرغم ذلك، أسهم التوسع الاقتصادي والسيطرة على الاسلحة والتراث الديني الانجيلي في تاريخ أوروبا الغربية وأمريكا في ترجمة الإقرار بالاختلافات الثقافية إلى دعوة للفعل. وقد جرى التشديد على ذلك من قبل الأنظمة الفلسفية التي أكدت على المطلقات في حقل القيم والغايات. وهكذا، حُدِدت بعناية ودقة تعاريف الحرية ومفاهيم طبيعة حقوق الإنسان وغيرها من المسائل. في ظل ذلك، تعرضت البدائل لانتقادات شديدة وقمعت في مراحل التحكم بالشعوب غير الأوروبية. وبالمثل جرى تجاهل جوهر التماثلات بين الثقافات على نحوٍ دائمٍ.

وأتسمت النتائج التي ترتبت على وجهة النظر هذهِ بكونها كارثية بالنسبة للجنس البشري. إذ وظفت معتقدات "عبء الرجل الأبيض" لأغراض الاستغلال الاقتصادي وحرمان الملايين حول العالم من حق إدارة شؤونهم والتحكم بها. في واقع الأمر، أتسم تاريخ التوسع الغربي في انحاء العالم الذي استند إلى مفاهيم التفوق الثقافي الغربي في مقابل تخلف الشعوب المُستعمرة وأساليب تفكيرها وعيشها البدائية بانتهاك أسس الشخصية الإنسانية واستغلالها وحرمانها من حقوقها الإساسية.

وقد أساء الغرب دواماً فهم أنماط حياة الشعوب التي استعمرها ودأب في انتقادها. وبالمثل هاجم الغرب معتقدات هذهِ الشعوب الدينية التي تُعدّ الوعاء الحافظ لافكارهم ومفاهيمهم والتي سمحت لهم منذ الأزل بالتكيّف مع العالم من حولهم عاداً إياها خرافات، وغير أخلاقية أو صحيحة. وبالنظر إلى إيمان القوى المهيمنة بمعتقداتها وأفكارها الخاصة، أسهم ذلك في ترسيخ ممارسة الانتهاكات الأخلاقية للشخصية الإنسانية التي شكلّ الاستغلال الاقتصادي الشامل وفقدان الاستقلال السياسي نقطة انطلاق لها. لقد كان عبء الإنسان الأبيض ومهمة التحضر عبئاً ثقيلاً حقاً. وبرغم ذلك، هناك الكثير ممن يعترض على هذهِ الممارسات وينتقدها. ويندرج في هذهِ المجموعة الأفراد الذين قرروا السفر إلى الأماكن البعيدة النائية لدراسة وتحسين أوضاع من يعدّونهم أقل منزلةً ومستوىً.

وهنا نصل إلى الفرضية الأولى التي تطرحها دراسات علم النفس البشرية والثقافة وتعدّها جوهرية في إعلان ميثاق حقوق الإنسان في ظل المعلومات المتوافرة:

1 – للفرد الحق في إدراك شخصيتهِ عبر ثقافتهِ، وعليهِ، يستلزم احترام الاختلافات الفردية إحتراماً موازياً للاختلافات الثقافية.

وهذا يعني استحالة ان يتمتع الفرد بحريتهِ الفردية عندما تكون الجماعة نفسها التي ينتمي إليها غير حرة. وبالمثل لا يمكن لهذا الفرد التمتع بحق تنمية شخصيتهِ الفردية تنمية كاملة طالما يخبره من يمسك بزمام السلطة وله القدرة على فرض أرادتهِ ان نمط حياة الجماعة التي ينتمي إليها هو نمط أدنى مرتبة من النمط المعتمد في الجماعة المهيمنة.

في واقع الأمر، تتجاوز مضامين هذهِ الأسطر نطاق طرح التساؤلات الأكاديمية المجردة ولاسيما إذا نظرنا إلى العالم كما هو حالياً. فالشعوب التي شعرت بالرهبة والخوف في أول لقاء لها مع الأوربيين والأمريكان والتي أقتنعت جزئياً بتفوق أنماط حياة المُستعمِر ورقيّها سرعان ما إعادت النظر في العالمين القديم والجديد ولاسيما بعد اندلاع حربين عالميتين وأزمات اقتصادية خانقة. وهكذا، لم تعدّ الادعاءات المتكررة بحب الديمقراطية والتمسك بقيم الحرية مقنعة أو جذابة لأولئك الذين حرموا حق العيش بما يناسب ظروفهم وتوجهاتهم. فضلاً عن ذلك، اضطلعت العقائد الدينية للذين ينادون بالمساواة ويمارسون التمييز، ويؤكدون فضيلة التواضع في حين يتصرفون بعنجهية وغرور في اصرارهم على صحة أفكارهم وممارساتهم في جعل هذهِ التناقضات بين القول والفعل اكثر حدةً ووضوحاً في أوساط الشعوب المستعمرة. ولهذا، ليس بمستغرب ان تكتشف هذهِ الشعوب التي حُرمت من حق العيش بما ينسجم وموروثاتها الثقافية والاجتماعية قيماً جديدة في المعتقدات الاجتماعية الذين دفعوا إلى مساءلتها.

ولا يمكن لدراسة حقوق الإنسان ان تكتمل من دون الأخذ بعين الحسبان مشكلة القدرة البشرية. فالإنسان العاقل هو نوع واحد من الناحية البايولوجية بصرف النظر عن اختلاف الأفراد في قابلياتهم وميولهم واهتماماتهم. وثمة اتفاق عام على قدرة الفرد العادي على تعلم أي جزء من اجزاء ثقافة اخرى غير ثقافتهِ على شرط توفر الفرصة المناسبة له. والسبب في اختلافات الثقافات لجهة درجة تعقيدها أو ثراء محتواها يعود إلى قوى تاريخية لا بايولوجية. وقد نجحت كل أنماط الحياة الحالية في اجتياز اختبار البقاء. وينبغي لنا ان نتذكر فيما يتصل بالثقافات التي أختفت أنها تتضمن تلك الثقافات التي تميزت بالعظمة والقوة والتعقيد إلى جانب اخرى كان التواضع والبساطة والرضى بالوضع القائم هو كل ما يميزها. وهنا نصل إلى المبدأ الثاني:

2 - تأكيد مبدأ احترام الاختلافات بين الثقافات في الحقيقة العلمية القائلة أنهُ لم يكتشف لحد الآن تقنية مناسبة لتقويم الثقافات نوعياً.

وهذا المبدأ يقودنا إلى مبدأ آخر يقول ان الغايات التي تقود حياة الأفراد هي غايات واضحة في نفسها ومهمة لهؤلاء الأفراد. ويؤكد هذا المبدأ على العالميات

في السلوك البشري أكثر منهُ المطلقات التي تُشدد عليها ثقافات أوروبا الغربية وامريكا. ويقر كذلك ان الحقائق تبدو حقائق لتعودنا التفكير بها على هذا النحو. وسواء أكانت هذهِ الحقائق تعبيراً عنهم أم لا، يكرس الأفراد حياهم لهذهِ الحقائق التي تبدو طبيعتها بالنسبة لهم حقيقية بقدر ما تكون الثقافة الأوروامريكية حقيقية للشعبين الأوربي والأمريكي. وباختصار شديد، يتمثل المبدأ الثالث الذي ينبغي التعرف عليهِ وأخذهِ بعين الحسبان في التالي:

1 - المعايير والقيم تتميز بكونها نسبية فيما يتصل بالثقافة التي أُستمدت منها، بحيث ان أي محاولة لصياغة البديهيات التي تنبثق من معتقدات ثقافة واحدة وسننها الأخلاقية ستؤدي حتماً، وإلى حد ما، إلى الحد من القدرة على تطبيق فقرات الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على ابناء الجنس البشري ككل.

وعلى الرغم من اختلاف التعبير عن أفكار الخير والشر والصواب والخطأ في أوساط الشعوب المختلفة، يلاحظ حضور هذهِ الأفكار في أوساط المجتمعات جميعاً. وما يُعدّ حقاً إنسانياً في مجتمع ما قد يُعدّ حقاً مخالفاً للأعراف الاجتماعية في مجتمع آخر أو بين أفراد الشعب نفسهِ في مراحل مختلفة من تاريخهِ. والقديس في مرحلة ما قد يبدو رجلاً لا يتناسب مع الواقع في مرحلة تالية. ويلاحظ تأثر حتى طبيعة العالم الطبيعي، والألوان التي نراها والأصوات التي نسمعها باللغة التي نتحدث بها والتي تمثل جزءاً من الثقافة التي نولد فيها.

في القرن الثامن عشر، أتسمت مشكلة كتابة إعلان لحقوق الإنسان بكونها مشكلة بسيطة نسبياً بالنظر إلى عدم تمثيلها آنذاك قضية حقوق إنسان عامة، بل حقوق أفراد ضمن إطار التقاليد والأعراف التي يؤمن بها مجتمع واحد. في ذلك الوقت، كانت عملية كتابة وثائق نبيلة أمثال وثيقة اعلان الاستقلال الأمريكي أو قانون الحقوق الأمريكي ممكنة من قبل رجال كانوا هم أنفسهم من مالكيَ العبيد في بلدٍ كانت العبودية تُعدّ جزءاً من نظامهِ الاجتماعي القائم. ولم تبرز الطبيعة الثورية لشعار "الحرية، المساواة، الأخوة" على نحوٍ أكثر وضوحاً من بروزها في حركات النضال التي سعت إلى توسيع نطاق تطبيقهِ ليشمل المستعمرات الفرنسية المعتمدة في اقتصاداها على نظام الاستعباد.

ويعود السبب في الطابع المعقد الذي تتسم بهِ الحقوق حالياً إلى وجوب الأخذ بعين الحسبان ضمان امكانية تطبيق مفرداتهِ في انحاء العالم كافة. إذ ينبغي لهذا الإعلان ان يقر بمصداقية أنماط الحياة المختلفة والكثيرة. وهذا الإعلان لن يكون مقنعاً بالنسبة للاندنوسيين والأفارقة والهنود والصينيين إذا أستند إلى الأسس نفسها التي قامت عليها الإعلانات السابقة. وعليهِ، لا يمكن الحديث عن حقوق الفرد في القرن العشرين على وفق مقاييس ثقافة واحدة أو ما يؤمن بهِ ويطمح إليهِ شعب واحد. فوثيقة كهذهِ ستدفع الأفراد إلى الشعور بالاحباط لا إلى تلبية طموحات الأعداد الغفيرة من الأفراد المنتشرين في انحاء العالم.

إن الأشخاص الذين يعيشون على وفق قيم لم يأخذها الإعلان بنظر الحسبان سيتعرضون حتماً إلى الاقصاء من حرية المشاركة الكاملة في الحق وأسلوب الحياة الوحيد المعروف لهم وللمؤسسات والتقاليد والأهداف التي تشكل الثقافة السائدة في مجتمعاتهم.

وينبغي لمعايير الحرية والعدالة المستندة إلى مبدأ ان الفرد لا يتمتع بالحرية إلا عندما يعيش على وفق تعريف مجتمعهِ لهذهِ الحرية، وأن الحقوق التي يتمتع بها هي الحقوق التي يقر بها بوصفهِ عضواً في مجتمعهِ أن تكون جوهرية وشاملة. في مقابل ذلك، لا يمكن وضع نظام عالمي فاعل ما لم يسمح هذا النظام بالتحقق الحر لشخصية أفراد الوحدات الاجتماعية المؤلفة له ويستمد قوتهِ من التفاعل القائم فيما بين هذهِ الشخصيات المتنوعة.

ان الترحيب الذي حظيّ بهِ الميثاق الاطلسي- قبل الإعلان عن محدودية نطاق تطبيقهِ- لهو خير دليل على قدرة الشعوب والجماعات المنتمية إلى أشد الثقافات تنوعاً واختلافاً على فهم الحرية والسعي للتمتع بها.

ولا يمكن تعريف حقوق الجماعات البشرية وواجباتها فيما يتصل باحداها الآخر بالاستناد إلى المعارف العلمية المتوافرة حالياً عن الإنسان إلا عندما يتم تضمين حق البشر في العيش بما يتلائم وتقاليدهم وأعرافهم في الإعلان المقترح (الرابع والعشرين من تموز، 1947).

ملحق رقم 2: إعلان بشأن الأنثروبولوجي وحقوق الإنسان: اللجنة الخاصة بحقوق الإنسان التابعة للجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية (أعتمد من قبل الجمعية في حزيران 1999).

يحدد الإعلان الخاص بعلم الأنثروبولوجي وحقوق الإنسان الأساس الذي يستند إليهِ اشتغال الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية، وعلى نحوٍ عام، حقل الأنثروبولوجي في حقوق الإنسان. وترحب الجمعية بالتعليقات والاستفسارات من الأعضاء فيما يتصل بمحتوى الإعلان.

الديباجة: ان الحق بالثقافة يُعدّ مساوياً للحق بالإنسانية. والثقافة هي الشرط اللازم لإدراك الأفراد لهذا الحق الذي يعتمد بدورهِ على الجهود المشتركة للأفراد لخلقها وإعادة انتاجها. وتُعدّ معارف علم الأنثروبولوجي المتراكمة عن الثقافات الإنسانية وعن القدرات الذهنية والطبيعية للشعوب والأنواع والجماعات الاجتماعية دليلاً على عالمية الحق الإنساني بالثقافة. وهذهِ المعرفة تستلزم التزاماً أخلاقياً بمنح الثقافات والأفراد والمجتمعات جميعاً فرصاً متساوية لإدراك هذا الحق في هوياتهم الثقافية وحيواتهم الاجتماعية. غير ان المناخ العالمي مشحون بالعنف الذي تمارسه الدول والممثلون عنها فضلاً عن الشركات المساهمة الكبرى وغيرهم من الأطراف الفاعلة. ان العنف يؤثر سلباً في انسانية الأفراد والجماعات.

وعلم الأنثروبولوجي بوصفهِ فرعاً معرفياً ملتزماً بتعزيز وحماية حق الأفراد والشعوب في الأماكن كافة في إدراك انسانيتهم، بمعنى تمتعهم بالحق في الثقافة. وعندما تحاول ثقافة أو مجتمع ما حرمان أي فرد من افرادها أو حرمان الآخرين من ذلك، تُعدّ الجمعية الأنثروبولوجية الامريكية مسؤولة اخلاقياً عن الاحتجاج ضد هذا الحرمان ومقاومتهِ. وهذا يعني ضمناً الانطلاق من القاعدة الأساسية للإعلان العالمي لحقوق الإنسان والتشريعات الدولية المقترنة بهِ، وكذلك العمل على توسيع تعريف حقوق الإنسان لتشمل مجالات لم يعالجها، بالضرورة، القانون الدولي. وهذهِ المجالات تشمل الحقوق الجماعية فضلاً عن الفردية، والحق في التنمية الثقافية والاجتماعية والاقتصادية وفي بيئة آمنة ونظيفة.

الإعلان الخاص بعلم الأنثروبولوجي وحقوق الإنسان: طورت الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية إعلاناً نعتقد بأنه ينطوي على مضامين وأبعاد عالمية: "يمتلك الأفراد والجماعات حقاً نوعياً في التمتع بالثقافة وفي انتاج وإعادة انتاج وتغيير ظروف وأشكال وجودهم الطبيعي والشخصي والاجتماعي طالما لا تؤثر هذهِ الأنشطة في تمتع الآخرين بهذا الحق. وعلم الأنثروبولوجي بوصفهِ فرعاً معرفياً اكاديمياً يدرس أسس التنوع والوحدة البشرية، ويسعى هذا العلم بوصفهِ ممارسة إلى تطبيق معارفهِ ومفاهيمهِ في حل المشكلات البشرية.

وبوصفها منظمة مهنية يجتمع تحت لوائها الأنثروبولوجيون، حرصت الجمعية منذ بواكير نشأتها وما زالت على التصدي للحالات التي يُتخذ فيها الأختلاف البشري أساساً لحرمان الأفراد أو الجماعات من حقوق الإنسان الاساسية. في مقابل ذلك، حرصت الجمعية على ترسيخ فهمنا "للبشري" بجميع مضامينهِ وأبعادهِ الثقافية والاجتماعية واللغوية والنفسية والبايولوجية.

وبناءً على ذلك، استندت الجمعية في مقاربتها للحقوق إلى المبادىء الأنثروبولوجية الخاصة باحترام الاختلافات البشرية الفعلية الجماعية منها والفردية أكثر منها التماثل القانوني المجرد الملاحظ في التراث الغربي. أما في مجال الممارسة العملية، فقد استند تعريف الجمعية الفاعل للحقوق إلى كل من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والمواثيق الدولية الخاصة بالحقوق المدنية والسياسية، والحقوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، والمواثيق الخاصة بالقضاء على كل اشكال التعذيب والابادة الجماعية وجميع أنواع التمييز العنصري ضد النساء وغيرها من المعاهدات والاتفاقات التي تضع حقوق الإنسان الأساسية ضمن بارامترات القانون والممارسة الدولية المكتوبة والمتعارف عليها. وهكذا، يعكس تعريف الجمعية التزاماً بحقوق الإنسان منسجماً مع المبادىء الدولية ولكنه غير محدد بها. لا تمثل حقوق الإنسان مفهوماً جامداً. ولهذا، يتميز فهمنا لها ومواقفنا حيالها بالتبلور والتغيير على وفق ما نحصل عليهِ من معلومات متجددة عن الأوضاع البشرية. ولهذا، يتحتم على علماء الأنثروبولوجي وجميع العاملين في هذا الحقل الاشتراك في النقاشات المعنية بتعزيز فهمنا لحقوق الإنسان بالاستناد إلى الابحاث والمعلومات الأنثروبولوجية.

هوامش الفصل السادس

1. كما ذكرت في الفصل الرابع، تحدث الن ميسر عن الحملة غير الرسمية بالنيابة عن بعض المحامين الدوليين في الأقل لإقصاء الأنثروبولوجيين من الإسهام في تطوير حقوق الإنسان في خمسينيات القرن العشرين وستينياتهِ، (وربما في العقود التالية) بالنظر إلى شعور المحامين ان التركيز الأنثروبولوجي- وربما الهوس- على الثقافة من شأنهِ" تدمير مفهوم حقوق الإنسان نفسهِ"(ميسر 2006).

2. تتميز الادبيات المعنية بمناقشة الحقوق الجماعية بالكثرة وفي الوقت نفسهِ بإثارتها للجدل. وبما ان الغاية من تأليف هذا الكتاب ليست تقديم مسحاً ميدانياً شاملاً أو مقدمة لحقوق الإنسان المعاصرة، لن أرهق كاهل القارىء بمبحث مستقل استعرض فيهِ المصادر التي تناولت السجالات المختلفة بشأن الحقوق الجماعية. ولكني أجد من الضروري الحديث عن أحدث أعمال كاوان التي كتبت أحدى أفضل الدراسات التاريخية الوصفية النقدية عن معاهدات حقوق الأقليات في مرحلة ما بعد الحربين التي قدمت رؤية مختلفة تماماً عن الحقوق الجماعية (كاوان 2007). تحدثت كاوان عن إساءة فهم الباحثين في مرحلة ما بعد الحرب لهذهِ المعاهدات بالنظر إلى تمسكهم بمحاولات فهمها في ضوء ما اكتسبوه من معلومات حديثة عن الحقوق الجماعية. وطبقاً لكاوان، فقد أسفر ذلك عن التعتيم على التاريخ الأكثر تعقيداً للحقوق الجماعية الذي شكّلت فيهِ معاهدات حقوق الأقليات تعبيراً عن الرغبة الصادقة في حماية الجماعات الضعيفة في اوروبا الجديدة ما بعد الحرب وفي الوقت نفسهِ محاولة من قبل الدول العظمى لحماية مصالحها القومية التي تميزت مثل أي شيء آخر بكونها أخلاقية وفي الوقت نفسهِ أيديولوجية.

3. كوستاريكا أول دولة تصادق على العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية (نوفمبر 1968)، وليبيريا هي آخر دولة (وقعت عليهِ في 1967 ولكنها لم تصادق عليه حتى العام 2004). ومازالت الصين التي تصل نسبة

السكان فيها إلى اكثر من 20% من سكان العالم ممتنعة عن المصادقة. وعلى الرغم من توقيع الولايات المتحدة على العهد في ظل الإدارة الديمقراطية (1977)، لم يصادق مجلس الشيوخ الأمريكي عليها حتى وقت قريب من عملية انتخاب المجلس التالي (حزيران 1992). وعلى الرغم من توقيع الرئيس بوش الأب على بيان المصادقة الملحق بالعهد، تضمن البيان العديد من التحفظات الرئيسة من مثل احتفاظ الولايات الأمريكية بالحق في إعدام الاحداث. للمزيد بشأن تحفظات الولايات المتحدة على العهد، ينظر اش 2005.

4. من بينها القيمة الأعلى للفرد، وقيمة الحرية المنفعلة، وقيمة نظام الحقوق على غيرِهِ من الاحتمالات المعيارية، ورفض هوية الجماعة (في ما عدا حالة واحدة: ان كان المقصود بالجماعة "البشر جميعاً" أو ربما "كافة البشر الليبرالين المتنورين")، وهكذا.

5. في واقع الأمر تمت شرعنة هذهِ الصلة بين المحلية والاضطهاد بعد فترة من ذلك ميثاق الشعوب الأصلية والقبلية رقم 169 التي وصفت فيها الشعوب المحلية أنها "محلية بالاستناد إلى تحدرهم من الجماعات التي تقيم في البلد، أو الأقليم الجغرافي الذي ينتمي إليه البلد في وقت الفتح أو الاستعمار" (ميثاق الشعوب الأصلية والقبلية، المادة الأولى).

6. من الصعوبة بمكان تصديق ان بعضاً من أعضاء المجتمع الدولي كانوا لا يزالون ينظرون إلى سياسة الاستدماج بوصفها سياسة تقدمية في العام 1957. في نهاية القرن، بالطبع، أصبح يُنظر إلى الاستدماج- سواء أكان قسرياً أم طوعياً- بوصفهِ أحد أوجه الممارسات الأكثر ظلامية مثله مثل التطهير العرقي والتهجير القسري والإبادة الجماعية.

7. للإطلاع على المزيد بشأن هذهِ الانتقالة، ينظر كتاب غريفز (1994) الذي يضم مقالات مهمة عن الجهود المبذولة لحماية المعارف المحلية بوساطة حقوق الملكية الفكرية. وللإطلاع على أحدث الاصدارات، ينظر دراسة كوري هايدن (2003) الاثنوغرافية والنقدية عن عمليات اكتشاف المنتجات الجديدة المبنية على الموارد البايولوجية وتسويقها.

8. صادقت سبع عشرة دولة فقط من الدول الأعضاء على ميثاق الشعوب الأصلية والقبلية 169، منها اثنتا عشرة دولة في امريكا اللاتينية. في الثالث عشر من ايلول عام 2007، تبنت الجمعية العامة للأمم المتحدة الإعلان الخاص بحقوق الشعوب المحلية. و لم يصوت ضد الإعلان سوى أربع دول جميعها ديمقراطيات ليبرالية يسكن فيها العديد من الشعوب الأصلية هي كندا واستراليا ونيوزلاند والولايات المتحدة.

9. خلافاً لذلك، لم يصادق اعضاء الجمعية الأنثروبولوجية الامريكية على البيان الخاص بحقوق الإنسان عام 1947. لمعرفة المزيد عن سلسلة الأحداث المعقدة التي قادت إلى اصدار البيان والأسباب التي أدت إلى إساءة تفسير هذهِ الأحداث، تنظر النقاشات في الفصل الثاني.



الاستسلام للمثالية

أنثروبولوجيا حقوق الإنسان

مارك غوديل

يسلط كتاب (الإستسلام للمثالية: الأنثروبولوجيا وحقوق الإنسان) الضوء على الدور الذي أضطلع به علم الأنثروبولوجيا في التأسيس لمفهوم حقوق الإنسان ومحاولات تطويره. وعلى الرغم من أن بعض الكتابات الغربية تحاول تأكيد «عالمية حقوق الإنسان»، تؤكد دراسات أخرى ولاسيما في إطار علم الأنثروبولوجيا على نسبية المفهوم وحدوده الثقافية مؤكدة أهمية النظر في رؤية الحضارات الاخرى للإنسان وحقوقه انطلاقاً من الفلسفة التي تسود الدراسات الأنثروبولوجية الحديثة، وهي التأكيد على التباين والتعددية في الثقافات والخصوصيات الحضارية لكل منطقة.

ان ما يتعرض له الإنسان في العديد من دول العالم ولاسيما العراق من انتهاكات مؤلمة لحقوقه في العيش الإنساني الكريم وفي حرياته الأساسية هو ما شجعني على ترجمة (الإستسلام للمثالية: الأنثروبولوجيا وحقوق الإنسان)- وهو الكتاب الرابع في سلسلة الكتب التي أنوي بعد التوكل على الله ترجمتها الى اللغة العربية، وكلي أمل في ان تُسهم ترجمتي لهذا الكتاب في زيادة الوعي بأهمية العناية بقضايا حقوق الإنسان في مجتمعنا وترسيخ مكانتها بوصفها مجموعة متميزة من الممارسات الاجتماعية المرتبطة بأفكار معينة عن الكرامة الإنسانية.





ISBN: 978-614-02-1193-3
9 786140 211933





منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING
editions.difaf@gmail.com